

"الأندلس والأندلسيون في التاريخ والحضارة"

اسبانيا – غرناطة ـ مدرسة الدراسات العربية

2019 / 3 / 26 - 25



Proceedings of 7th ECRC International Scientific Conference

"Andalus and the Andulasians in History and Civilization"

Spain – Granada - The School of Arabic Studies

25-26/March/2019



المركز الأوروبي للبحوث والاستشارات
www.ecrc.org.uk

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

الحمد لله والصلاة والسلام على رسوله وآله وصحبه ومن اتبع هداهم،،،

المشاركون الكرام... الحضور الكريم

تحية طيبة وبعد،،،

هذا هو المؤتمر الدولي العلمي السابع للمركز الأوروبي للبحوث والاستشارات الذي حمل عنوان "الأندلس والأندلسيون في التاريخ والحضارة" في غرناطة. ويأتي هذا المؤتمر في سياق سياسة المركز الرامية إلى طرح مؤتمرات نوعية من حين لآخر إلى جانب المؤتمر العام. وقد حرصنا أن تعكس الأوراق المقبولة جوانب الحياة والحضارة في الأندلس في مختلف صورها. وقد روعي أن تكون الأوراق المقدمة تتماشى مع أهداف المؤتمر، وخضعت للتحكيم العلمي السري.

والله ولي التوفيق والسداد

رئيس المؤتمر	**ائب رئيس المؤتمر**
أ.د. / عبد المحسن عايض القحطاني	**د/ جراح الفضلي**

الفهرس



المؤتمر الدولي العلمي السابع للمركز الأوروبي للبحوث والاستشارات

"الأندلس والأندلسيون في التاريخ والحضارة"

غرناطة – أسبانيا – مدرسة الدراسات العربية

25 - 26 / 3 / 2019

العلاقة بين الحكومة والفقهاء بالأندلس في الفترة الممتدة من سنة

(172-238هـ) (788- 852م)

أ.د/ سالم بن عبد الله بن عبدالعزيز الخلف

الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة– المملكة العربية السعودية

Email: m-s-s-a@hotmail.com

Ref: 7/2018/219


ISBN 978-1-9996437-4-4

المقدمة :

شهد يوم الجمعة العاشر من ذي الحجة عام 138هـ (14 مايو 756م) دخول عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك مدينة قرطبة ، فتمت مبايعته ليكون بذلك أول أمير أموي في الأندلس ، وبذلك كان قيام الإمارة الأموية هناك(1) ، وبعد وفاته تمت مبايعة ولده هشام (172-180هـ)(2) بعهد من أبيه .

وقد وصف الأمير هشام بأنه كان عاقلاً حازماً ذا رأي وشجاعة ، شريف النفس خيِّراً ، محباً لأهل الخير والصلاح شديداً على الأعداء راغباً في الجهاد على طريقة حسنة يحضر الجنائز ويعود المرضى ويفك الأسرى ، مما جعله موضع ثناء للمؤرخين والفقهاء على السواء ، مطلقين عليه لقب الرضا لرضاهم عن سيرته ومنهجه(3) ، وكونه كان معروفاً بالتدين فقد كان الفقهاء من أقرب الناس إليه .

إلا إن هذه الحالة لم يُكتب لها الإستمرار ، فقد تولى الإمارة بعده ابنه الأمير الحكم (180-206هـ) (796 -822م) الذي تباينت فيه آراء المؤرخين بين مدح وقدح (4)إلا إنه كان بالجملة شديد الاعتداء بنفسه ، غير متقبل لمشاركة الآخرين له سلطانه ، وبعد أن استمر في الحكم لأكثر من عقدين ونصف تولى الحكم من بعده ابنه الأمير عبد الرحمن الذي كان متصفاً بصفاتٍ أطنب المؤرخون في ذكرها، كما كانت فترة حكمه متميزة عن سابقتها ولاحقتها ، وقد ساعد على ذلك التميز استقرار اجتماعي ورخاء إقتصادي مما فتح المجال أمام وصول روافد ثقافية مشرقية ، كل هذا جعل فترة حكمه من أزهى عصور الإمارة .

وبعد حياةٍ حافلةٍ بالعطاء والابتكار في رسوم ونظم الإمارة وتزيينها تُوفي الأمير عبد الرحمن (الأوسط) بن الحكم ليلة الخميس الثالث من ربيع الآخر عام 238هـ (5) (22 سبتمر 852م) .

---

(1) تاريخ ابن القوطية ، ص 26-27.

(2) المصدر السابق ، ص28-29، تاريخ ابن الفرضي 11/1-12. قارن البيان المغرب 61/2، ذكر بلاد الأندلس 118/1 .

(3)تاريخ ابن القوطية ، ص 42، نقط العروس ، ص50، البيان المغرب ، 61/2، أعمال الأعلام 12/2، ذكر بلاد الأندلس 110/1.

(4) العقد الفريد 490/4-491 ، نقط العروس ، ص73 ، جذوة المقتبس ، ص10 ، الحلة السيراء 43/1 ، سير أعلام النبلاء 254/8.

(5) المقتبس تحقيق د. محمود مكي (طبعة بيروت) ص 17.



طبيعة المجتمع الأندلسي دينياً :

قبل الحديث عن العلاقة ما بين الأمراء والفقهاء في الأندلس ، يجب أن نضع في أذهاننا طبيعة المجتمع الأندلسي دينياً ،إذ إنها هي من توجه تلك العلاقة وتضبط مسيرتها .

فمن المعلوم أن الأندلس يقع في طرف الدولة الإسلامية ، والفاتحون مهما كان عددهم لا يُقارنون عددياً بالسكان الأصليين ، مع العلم بأن المدة الفاصلة بين الفتح وقيام الإمارة أقل من نصف قرن ، كل هذه الأمور جعلت من المجتمع المسلم في الأندلس ميَّالاً للتدين إن لم يكن متديناً ، وهناك نقطة أخرى ذات أهمية في هذا الجانب ، وهي أن الداخلين الجدد في الإسلام من أهل البلاد يتصفون بعد إسلامهم بالتدين الميال للاندفاع ، بسبب الجهل بالعلم الشرعي ، وهذه ربما يكون حالة نفسية لا تلبث أ ن تهدأ بمجرد زوال ذلك الجهل بعد تعمقه في فهم الأحكام الشرعية ، فيكون أكثر وعياً وأفضل تعاملاً مع الأحداث .

ولذا فإن المجتمع الأندلسي ظل يُعاني من العوام الجهلة الذين يعدون كل ما لم تستوعبه مداركهم بأنه ضد الدين ، فقد أقدموا على رمي عباس بن فرناس بالزندقة ، وذلك عندما سمعوه يردد في بيته (مفاعيل مفاعيل)[1] ، بل بلغ من جهل أحد الفقهاء وتعصبه أن قال (لئن يكون في تابوتي رأس خنزير أحب إليَّ من أن يكون فيه مسند ابن أبي شيبة)(2) ، وتمادى في جهله وتعصبه حين وضع حديثاً لنصرة مذهبه [3]، ولعل فيما لقيه بقي بن مخلد وأبي عبد الله الخشفي من الفقهاء(4) خير دليل على ضعف الوعي في المجتمع الأندلسي آنذاك .

هذه الطبيعة تُعطي للقارئ تصوراً عن ردود أفعال أفراد المجتمع الأندلسي تجاه بعض التجاوزات ، وفي الوقت نفسه توضح مدى سهولة انقياده وتوجيهه .

---

(1) السفر الثاني من المقتبس ، ص243.

(2) تاريخ ابن الفرضي ، ترجمة رقم 247.

(3) المصدر السابق ، ترجمة رقم 247.

(4) جذوة المقتبس ، ص11، المقتبس ، ص248، البيان المغرب 110/2.



الأمراء والفقهاء (1) (172-189هـ):

قبل الحديث عن الصلة المتبادلة بين الأمراء والفقهاء منذ تولى هشام مقاليد الحكمى إلى نهاية أحداث الثاني للربض ، أود الإشارة إلى نقطتين جوهريتين :

أولاهما : أن الإمارة بدأت عهدها بإعلان التبعية للخلافة العباسية ، لكن هذه التبعية لم تلبث إلا عشرة أشهر فقط[2] ، إذ قطع أميرها الدعاء للخليفة العباسي معلناً بذلك الانفصال التام عن الخلافة ، وهنا وجدت الإمارة نفسها في مأزق سبَّب لها الإحراج إذ أصبحت في نظر المجتمع المسلم شاقةً لعصا الطاعة مفارقة للجماعة ، فغدت بأمس الحاجة لسند شرعي يكون غطاءً لوجودها . وأما النقطة الأخرى فهي أن الفقيه كان يتمتع بمكانة مرموقة في المجتمع الأندلس وهناك قصة ربما تكون كافية للدلالة على تلك المكانة وإن حدثت بعد فترة البحث فقد كان عبد الله بن عبد الرحمن الناصر يُساير أحد الفقهاء الظرفاء ، وجرى من ابن الناصر ما يُوجب على الفقيه الإنكار عليه ، إلا إن الفقيه لم يُحرِّك ساكناً ، وعندما أبدى ابن الناصر استغرابه من سكوت الفقيه ، أجابه قائلاً : (ما كنت إلا أديباً ، ولكني لما رأيت سوق الفقه بقرطبة نافقة اشتغلت به).

وعلى ضوء ما سبق نضع في اذهاننا أهمية الفقه سواء للإمارة أو المجتمع الأندلسي ، لأجل ذلك حرص الأمراء على العناية بالفقهاء ، فأظهروا توقيرهم ، وأعلوا من شأنهم وتغاضوا عن زلالتهم ، والأمثلة على ذلك كثيرة ، إلا إني سأكتفي بنماذج تُدلل على ما قلت.

فالأمير عبد الرحمن الداخل كان يعرض الفقهاء على المصعب بن عمران فيرفض ويُكرر الأمير عليه الطلب لكنه يُقابل بالرفض وكاما ألح الأمير في طلبه وضيَّق أبواب العذر على المصعب تمادى في رفضه ، كل هذا جرى في مجلس الأمير الداخل وبمحضر من رجالات دولته [3]، ورغم ذلك فقد أعرض عنه الأمير مكتفياً بطرده من مجلسه [4]مع أن الأمير الداخل كان معروفاً بحزمه وتشدده فهو لا يحتمل أن يُخالف[5]

وأما الأمير هشام فقد أظهر الورع والتقى [6] ، فنشر الفقهاء عنه صورة الناسك ، فارتفعت في عهده مكانة الفقهاء وأصبحوا هم زينة مجلسه ، فرضوا عنه ، وأشادوا بذكره في مجلس افمام مالك بالمدينة ، وذلك بواسطة التلاميذ الأندلسيين

---

(1) المقصود بالفقهاء هنا فقهاء المالكية ، لأنهم أصحاب النفوذ في المجتمع الأندلسي .

(2) يُنظر سالم الخلف ، العلاقات السياسية والثقافية بين الخلافة العباسية في الأندلس ، ص100-102 ومصادره .

(3) طبعاً عندما يكون أمر الرفض سراً أي بدون وجود رجالات الدولة في المجلس يُمكن عندها احتمال الأمر ، أما أن يجري أمام الجميع فهو في غاية الصعوبة والإحراج .

(4) قضاة قرطبة ، ص3 .

(5) تاريخ ابن القوطية ص 43.

(6) ورد لدى ابن القوطية أن هشاماً عندما تولى الأمر سأل المنجم الضبي عن مدة مكثه في الحكم فأخبره أن بقاءه بين الستة والسبع ، فأطرق هشام ساعة ثم قال : (يا ضبي والله لو أنها في سجدة لله لهانت .. واطرح الدنيا ومال إلى الآخرة) انظر تاريخ ابن القوطية ، ص 42.


ISBN 978-1-9996437-4-4

الذين رحلوا إليه ، وقد أُعجب الإمام بسيرة الأمير حتى قال مالك : (ليت الله زيَّن موسمنا بمثل هذا)[1].

ومن عناية الأمير هشام بالفقهاء أنه كان يشهد جنازة من مات منهم ، فقد شهد جنازة الفقيه معاوية بن صالح في الربض وتبعها ماشياً [2] ، ولكن رغم صور اللين مع الفقهاء والإكرام لهم ، فإنه إذا جاء الجد يُظهر من الحزم والعزم ما تخور أمامه قوى الرجال وصلابتهم ، فهو عندما تولى الإمارة استدعى الفقيه المصعب بن عمران الذي سبق وأن أبي تولي القضاء للأمير الداخل ، فعرض عليه القضاء بعد أن عذره في رفضه له زمن والده بسبب أخلاقياته، ثم طلب منه الموافقة وله المعونة والتأييد حتى وإن كان الحكم القضائي ضده ، بل لو وصل الأمر (لو وضعت المنشار على رأسي لم أعترضك) لمنه عندما رفض خاطبه قائلاً (تسمع مني ما أقوله لك بالله الذي لا إله إلا هو لتُجيبني إلى ما أدعوك إليه ، أو لأسطونَّ بك سطوةً تمحو عني اسم العدل والرفق ما بقيت) [3] ، فتولى القضاء مرغماً .

وبصفةٍ عامة فقد كان الأمير هشام حريصاً على مجاراة فقهاء المالكية في سيرتهم فاتخذهم زينة لمجالسه ، لكنه رغم ذلك تحاشى أن يُسند إليهم أي منصب له مساس مباشر بالدولة إلا ما كان مضيفاً لجاه الإمارة زائداً في سلطانها [4] ، وليس أدل على ذلك من إسناده مهمة القضاء بقرطبة للمصعب بن عمران مع وجود من هو أولى منه بذلك ، بل بلغ الأمر بالأمير هشام أن يُحاول صرف أؤلئك الفقهاء من المالكيين عن المناصب من خلال إلغاء بعض عبارات المديح عليهم ، ومن ذلك : أنه مر ذات يوم بسعيد بن أبي هند الشهير بحكيم الأندلس فقال له الأمير : (لقد ألبسك مالك ثوباً جميلاً)[5] ، وعند إمعان النظر بهذه العبارة لا بد أن يقر في أذهاننا أن الأمير يُدرك أن هذه الكلمة لا يقتصر أثرها على حكيم الأندلس وحده ، بل ينسحب أثرها على أقرانه من المالكية ، فكأن الأمير يريد صرفهم عن السعي وراء المناصب ، فما ألبسكم إياه مالك من تكريم معنوي يُغنيكم عن التكريم المادي الذي يأتي من خلال المناصب .

وعندما تولى الإمارة الحكم بن هشام فوجئ بأن هناك من يشترك معه في سلطانه ، ونظراً لحداثة سنه ، فقد كان عمره عندما تولى الإمارة 26 سنة ، فإنه لم يُدرك التوازنات التي عليه مراعاتها والتي سبقه إليها والده وجده [6] ، والمتمثلة في عدم إغفال مكانة الفقهاء أو التقليل من شأنهم لأنهم قدوة المجتمع الأندلسي إلا أن الأمير الحكم تجاهل ذلك كله بل عمل على تجريد الفقهاء من سلطانهم .

وقبل الحديث عن ردة فعل الفقهاء أرى أنه من الأولى إعطاء نبذة يسيرة عن مواقف الحكم مع الفقهاء قيل الهيج الأول وذلك لتكون على بينة من الأمر عند الوصول للنتيجة ، من ذلك أنه غضب على خادم له وأمر بقطع يده ، لكنه سرعان

(1) تاريخ ابن القوطية ، ص43.
(2) قضاة قرطبة ، ص20.
(3) تاريخ ابن القوطية ، ص44.
(4) حسين مؤنس : شوخ العصر في الأندلس ، ص 9.
(5) تاريخ ابن القوطية ، ص 44.
(6) من المرجح أن والده قد أطلعه على كل شيء وربما حذره لكن غرور الشباب يُعمي عن رؤية العواقب .


ISBN 978-1-9996437-4-4

ما عفى عنه بمجرد أن ذكر له أحد الفقهاء حديث فيه بشارة لمن كتم غيظاً وهو قادر على إنفاذه[1].

وهناك حادثة يظهر فيها رقي أخلاق الأمير الحكم وتوقيره للفقهاء ، فقد كان الأمير عائداً من تشييع جنازة وفي أثناء عبوره القنطرة وكان يُسايره الفقيه زياد بن عبد الرحمن ، وفجأةً ارتفع صوت المؤذن فما كان من الفقيه إلا أن اعتذر من الأمير عن مواصلة الحديث ، لأن المنادي إلى الله قد عارضه وهو أحق بالإجابة ، يقول الراوي للحادثة ، أن الأمير لم(ينكر على زياد فعله بل ازداد حظوةً عنده)[2].

وكذلك موقف الأمير الحكم من قاضيه المصعب بن عمران فقد كان يؤيده ويجيز أفعاله وينفذ أحكامه ، وإن كانت ضد رغبته ، ولعل من أشهر مواقفه قصة قضية العباس المرواني الذي ألحَّ على الأمير بأن يتدخل لصالحه ، لكن القاضي حكم بالحق ضد العباس ورغبة الأمير ، فما كان منه إلا أن قال (ما أشقاه من لطمه قلم القاضي)[3].

والأمثلة على مواقف الأمير الحكم من الفقهاء كثيرة[4] لكن أختمها بمعاملته للفقيه طالوت بن عبيد الجبار فقد كان لا يرده في حاجةٍ أبداً ، بل ويُشاركه في كل شؤونه حلوها ومرها ، حتى أنه عاده مرات عديدة وعندما توفيت زوجته مشى في جنارتها راجلاً إلى المقبرة ثم انصرف إلى بيته ، وكل هذا الإحسان والمعاملة الطيبة كانت مع التوقير والاحترام[5].

هذه نماذج من المواقف الطيبة والإيجابية للأمير الحكم مع الفقهاء ، ولكن بقي أن أشير إلى نقطة ذات أهمية وهي أن الحاكم سواء في الأندلس أو غيرها يعمل على ما يُمكن تسميته بتوريط الفقيه بموقف معين ، وهو لا يُباشر هذا بنفسه ، وإنما من خلال أحد رجالات دولته ، مثال ذلك محاولة الحاجب عبد الكريم بن مغيث توريط الفقيه يحي بن يحيي الليثي وصاحبه سعيد بن مُحَّد بن بشير في جلسة سماع [6] .

ورغم كل ذلك فإن الفقهاء عندما أحسوا أن نفوذهم آخذ في التلاشي على يد الأمير الحكم ، اتخذوا من بعض تجاوزاته حجة لتأليب الناس عليه وسلب الإمارة من يده ، فحدثت بسبب ذلك حركات تمرد أسفرت عن قمع المتمردين بلا هوادة [7].

وقبل الخوض في دور الفقهاء في تلك الحركات ، أو أن أورد وصفاً لعصر الأمير الحكم ، فقد ذكر عيسى الرازي أن عصر الأمير الحكم (من أوثق أعصار الخلفاء المروانيين وأنبهها: فيه ظهر العلماء والشعراء والبلغاء والأدباء) [8].

هذه الصورة الجميلة لا تتوافق أبداً مع رأي ابن حزم في أخلاق الأمير الحكم عندما قال عنه أنه (كان من المجاهرين

---

(1) المقتبس ،السفر الثاني ،ص 91.

(2) المصد السابق بنفس الصفحة .

(3) قضاة قرطبة ، ص26.

(4) المصدر السابق ، ص26-27-28-29، المقتبس ، السفر الثاني ، ص102، 167.

(5) المصدر السابق ، ص 167.

(6) المصدر السابق ، ص 193-194.

(7) المقتبس السفر الثاني ، ص121-128، 140-158.

(8) المصدر السابق ، ص231.


ISBN 978-1-9996437-4-4

بالمعاصي السفاكين للدماء ... فقد كان مع جبروته يخصي من اشتهر بالجمال من أبناء رعيته ليُدخلهم إلى قصره ويُصيرهم من خدمه) [1] ، ورأي ابن حزم هذا وصفه ابن حيان بأنه (غض على جميع ما ذكر من محاسن الحكم بن هشام)[2]، والحق أن ابن حزم قد تطرف في رأيه ، إذ لا يخلو المسلم من خير ، فابن حزم جعل الحكم من المجاهرين بالمعاصي ، ولعل قصته مع عمه الأمير سعيد الخير ، توضح خلاف ذلك عندما قال له (هذا قوة لملكنا ، ألا استتر رسولك)[3].

وأما أنه من السارعين لسفك الدماء ، فهذا مردود عليه سواء من خلال قصته مع غلامه الذي أمر بقطع يده ، أو بموقفه من ابن الشماس الذي تم انتخابه من قبل المتمردين فوشى بهم عند ابن عمه الأمير الحكم فهدده قائلاً : (إنما أردت أن تغريني بأعلام رعيتي ووجوه أهل حضرتي .... والله لتُصحِّحنَّ هذا الأمر عندي أو لأقتلنك)[4] ، ثم عفوه العام عن باقي أهل الربض رغم مطالة بعض رجاله له باستئصال شأفتهم [5] .

وبصفة عامة فقد نقم الفقهاء على الأمير الحكم أموراً عدة أدت إلى مبايعتهم لأحد أبناء البيت الأموي ، بجمعوا حوله الكثير من الأنصار لأن دعاتهم – الفقهاء – اندسوا في أوساط أهل قرطبة (وأفسدوا ضمائرهم)[6] ، والذي يتضح من هذه العبارة أن أصحاب الحظوظ النفسية قد بذلوا ما في وسعهم لتشويه صورة الأمير الحكم ، إذاً بما أن هناك تشويهاً متعمداً فبالمقابل يجب أن ندرك أن الصورة السوداوية المنشورة عن الأمير لم تكن واقعية ، نعم لديه أخطاء وتجاوزات لكنها لا تُبرر أبداً خلع البيعة ونزع اليد من السمع والطاعة .

والفقهاء استغلوا سذاجة المتمردين الذين وصفوا بأنهم كانوا (سواماً طغاماً جهالاً أجلافاً أولي استخفاف بالسلطان وجرأة عليه)[7] ، فإذا أضفنا إلى هذه الصفات حالتهم الاقتصادية المتردية ، أدركنا أنه كان من السهل اقتيادهم من قبل الآخرين ، وازداد الأمر سوءاً حين أخذ الفقهاء يطعنون فس سيرة الأمير الحكم ، ويذمونه في مجالسهم ، فأوغروا بذلك صدور الع8امة وجرؤوهمعلى الغمز في ولي أمرهم ، (حتى بلغ من استخفافهم بالأمير الحكم أنهم كانوا ينادونه يالليل من أعلى صوامعهم ... الصلاة يا مخمور)[8].

ولم يقف الفقهاء عند حد في تأجيج الفتنة ، فقد نظم بعضهم أبياتاً شعرية تحض على الزهد وقيام الليل ، ثم أمروا العوام بأن يخلطوا تلك الأشعار بشيء من التعريض به بأن يقولوا (يا أيها المسرف المتمادي في طغيانه المصر على كبره المتهاون

(1) نفس المصدر والصفحة .
(2) نفس المصدر والصفحة .
(3) القصة كاملة لدى ابن الفرضي ، ترجمة رقم 1084.
(4) المقتبس ، السفر الثاني ، ص160.
(5) نفس المصدر ، ص163.
(6) نفس المصدر ، ص123.
(7) نفس المصدر ، ص169.
(8) المصدر السابق ، ص169.



بأمر ربه أفق من سكرتك وتنبه من غفلتك)[1] .

ومن العجيب أن الأمر تجاوز الكلام إلى الفعل ، فقد حدث أن مر الأمير الحكم من وسط سوق الربض ، فما كان من أهله وبكل وقاحة أن عرَّضوا له بقبيح القول وصفقوا بالأكف عليه استهجاناً واستفزازاً [2].

كل هذا أدي إلى اندلاع حركات تمرد[3] في قرطبة وأرباضها أسفرت عن مقتلة عظيمة في صفوف المتمردين ، وفي الوقت عينه تم صلب قرابة الأربعمائة[4] من كبارهم ، وكان من بينهم العديد من فقهاء قرطبة لأنهم كما يقول الفقيه عبد الملك لن حبيب (قد أرادوا خلع الأمير الحكم بن هشام)[5] ، أو كما ورد لدى ابن حبان بأنهم (أرادوا قتل الأمير الحكم)[6].

وقد نجا من العقاب عدد من الفقهاء هربوا سراً من قرطبة منهم الفقيهان عيسى بن دينار ويحيى الليثي[7] ، وتبعهما طالوت بن عبد الجبار [8].

وبالجملة فكل من اشترك في حركاتن التمرد وصفه صاحب الكتاب الخزائني بقوله (نافق على الأمير الحكم قوم من فقهاء قرطبة ووجوهها)[9] ، وكأنه بذلك قد اقتبس هذا من قول أبي الدرداء ﷺ (إن أول نفاق المرء طعنه على إمامه)[10] ، أضفنا إليه قول الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله بأنه (ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، براً كان أو فاجراً)[11] سواء كان ذلك الإمام براً أو فاجراً ، ولذا فقد أدركنا أن الحق كان مع الأمير الحكم في قمع المتمردين ، وبالمقابل فإن الفقهاء رحمهم الله لم يكن يخفى عليهم الحق ، ولكن كما قال الشاعر :

يقضى على المرء في أيام محنته   **حتى يرى حسناً ما ليس بالحسن .**

وقد عايش عبد الرحمن بن الحكم الأحداث التي جرت في عهد أبيه ، فأدرك أن مردها إلى عدم رضى الفقهاء عن سيرة والده واستبعاده إياهم من السلطة والوجاهة الاجتماعية ، ولذا بادر من البداية إلى كسب ودهم والاستحماد إليهم ، فأمر بقتل ربيع بن تدلف القومس الذي عم شره المسلمين لتسلطه عليهم بسبب مكانته عند الأمير الحكم ، كما أمر بهدم

---

(1) المراكشي ، المعجب ، ص20.

(2) المقتبس ، السفر الثاني ، ص 170.

(3) حدثت حركات تمرد في أعوام 189 -190-202.

(4)المصدر السابق ، ص123-126-150.

(5) تاريخ ابن الفؤرضي ، ترجمة رقم 1551.

(6) المقتبس ، السفر الثاني ، ص123.

(7) المصدر السابق ، ص156.

(8) المصدر السابق ، ص156.

(9) نفس المصدر ، ص 127.

(10) البيهقي شعب الإيمان ،

(11) أبو يعلى الأحكام السلطانية ص20.


ISBN 978-1-9996437-4-4

الفندق المتخذ لبيع الخمور والأشربة ، وأقام الحدود على من وجد فيه [1] .

بعد هذه الإجراءات قام الأمير عبد الرحمن بتقريب الفقهاء وتقديمهم على جميع طبقات أهل العلم على تنوع فنونهم (فظل يلتزم من إعظام زعيمهم – الفقهاء – يحيى بن يحيى ومبرته مثل ما يلتزم الابن البر للأب الحاني عليه)[2] ، حتى تميز عهد عبد الرحمن بكثرة من تولى قضاء الجماعة بقرطبة لأنه يتبع ذلك (رضا الفقهاء المشاوري الأثير عنده يحيى بن يحيى)[3].

ويبدو أن المصلحة متبادلة بين الطرفين ، فالأمير يكرم ويعظم كبير الفقهاء ، وهذا بدوره يحسن صورة الأمير عند الناس ويحضهم على طاعته ، ولكن يبدو أن الأمر بين الأمير عبد الرحمن وبين الفقهاء أو على الأقل من جانب الأمير كان فيه تكلف ، إذ لا شك أن عيونه كانت تأتيه بكل كبيرة وصغيرة عنهم ، فيحصي عليهم زلاتهم ، منها مثلاً قضية تقديم الفقيه عبد الأعلى بن وهب لخطة الشورى ، فقد شهد له يحيى بن يحيى ومعه مجموعة من الفقهاء أنه أهل لذلك رغم أن يحيى يشهد عليه بالزندقة ، لأنه كان يرمى بالقدر ، ويقول بموت الأرواح كل هذا لأجل توحيد الصفوف ضد الفقيه عبد الملك بن حبيب [4] ، الذي بدوره يمكن وصفه بأنه صاحب رأي متقلب ، فقد تشدد في قضية ابن أخت يحيى [5] ، وبالمقابل وبالمقابل استمات في الدفاع عن أخيه هارون رغم أن طبيعة قضيته مشابهة لسابقتها[6] ، وقبل هاتين القضيتين وقف ضد صديقه قاضي الجماعة يحي معمر وعمل مع بقية الفقهاء على عزله من منصبه لأنه رفض أن يحكم لأحد أصدقاء ابن حبيب بفتوى أشهب بن عبد العزيز[7].

هذه الصورة الغير جيدة ، ما كانت لتخفى على الأمير ولذا كان يعبر عن استيائه منهم بـ (السلسلة السوء)[8].

نخلص من كل ما سبق أن الأمراء الأمويين يُدركون تماماً أنه لا استقرار لملكهم ولا بقاء لدولتهم إلا بسكينة الشعب وهدوئه ، وهذا لا يتحقق إلا بارتباط الإمارة بالفقهاء لأجل هذا قربوهم وزينوا مجالسهم بهم ، وأصروا على دخولهم عليهم لاكتساب الشرعية منهم ، ولإقناع الناس بأنهم أهل الشورى لديهم .

وأخيراً يُمكن القول بأنه لا غرابة في تقريب الأمراء للفقهاء ، فهم زينة المجتمعات الإسلامية ، ومصابيحها التي تستضيء بها ، وكم سيكون المجتمع سعيداً بتوافق الأمراء والفقهاء .

---

(1) المقتبس ، السفر الثاني ، ص183–184.

(2) المصدر السابق ، ص298.

(3) المقتبس من أبناء أهل الأندلس ص40.

(4) ينظر أخبار الفقهاء والمحدثين ، ترجمة رقم 333، تاريخ ابن الفرضي ، ترجمة رقم 837.

(5) المقتبس ، السفر الثاني ، ص414–417.

(6) المصدر السابق ، ص 417–418.

(7) قضاة قرطبة ، ص50.

(8) المصدر السابق ، ص50.


ISBN 978-1-9996437-4-4



المؤتمر الدولي العلمي السابع للمركز الأوروبي للبحوث والاستشارات

"الأندلس والأندلسيون في التاريخ والحضارة"

غرناطة – أسبانيا – مدرسة الدراسات العربية

25 - 26 / 3 / 2019

تأثيرُ الفلسفةِ الأندلسيةِ عَلَى العِبْرانيةِ وَاللاتيِنيَةِ "ابن رشد أنمُوذَجًا"

أ/ محمد سعيد

جامعة تلمسان– الجزائر

Email: mezouarms@yahoo.co.uk

Ref: 7/2018/220


ISBN 978-1-9996437-4-4

ملخص:

يَعْتبرُ الباحِثُونَ ابن رُشد (1126–1198م) كَأبرَزِ المفَكِّرِينَ خِلاَلَ الحِقبَةِ الإسلاَمِيَةِ الأندَلُسِيَةِ، فإضَافَةً إلى كوْنِهِ فيلسُوفًا يُلقبُهُ أقرَانُهُ بِالمعَلِّمِ الثَّانِي لِمَا أَوْرَدَهُ مِن تَرْجَمَاتٍ لِأَرِسْطُو (384–322 ق م)، فَإِنَّهُ بَرَعَ فِي عُلومٍ أخْرَى، مِمَّا أَهَّلَهُ لِشَغْلِ عِدَّةِ مَنَاصِب سَامِيَةٍ فِي الدوْلَةِ وَقتئِذٍ، كَمَا أَنَّهُ كَانَ هَدَفًا لِمُحَاوَلاَتِ نَقْلِ فِكْرِهِ لِمَا تَمَيَّزَ بِهِ مِن عَقْلاَنِيَةٍ، مَوْضُوعِيَةٍ وَتَجْرِيدٍ لِلأَفكَارِ عَبْرَ نَسَقٍ مُحْكَمٍ، إلَى الفَضَاءِ العِبْرَانِي بِوَاسِطَةِ موشي بن ميمون (1132–1204م) مِنْ جِهَةٍ، وَإِلَى الفَضَاءِ اللاَّتِينِي عَبْرَ تُومَا الأَكْوِينِي (1225–1274م) مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى، فَمَا الذِي جَعَلَ فِكْرَ ابن رشد يُصْبِحُ مَطْلُوبًا لَدَى الثَقَافَاتِ الأخرى؟ وَكَيْفَ يُؤَثِّرُ عَلَى الفِكْرِ المعَاصِرِ؟

الكلماتُ المِفتَاحِيَةُ:

ابن رُشد، موشي بن ميمون، توما الأكويني، العقلانِيَة، الفكرُ المعاصِرُ، النسَقُ



مقدمة:

عَوَّدَنَا التفكير البشري على الاستمرارية، إذ لم يشهد منذ نداء طاليس (624 ق م – 546 ق م) المنطقي الذي قال بأنّ الماء هو أصل الوجود، منذ ذاك النداء لم يشهد التفكير أيّ انقطاع، ومنذ تلك الوقفة التأمّلية الفريدة، والإنسان يفكّر ويتفكّر، وحتى عندما يملّ التفكير تجده مفكّرا أيضا، محاولا استمالة السؤال، والخوض في الإجابات على تعدّدها وتشعبها، لتصبح علّته: المعرفة، تلك التي لا تحصرها الإنجازات، ولا تحدّها الطموحات؛ منذ طاليس والعقل الغربي يفكّر ويتأمّل، من اليونان إلى الرومان، بقي هذا العقل صامدا ومبدعا، يمسّه بعض الفتور حينا، يخبو أحيانا، لكن سرعان ما يخرج من رماده متألقا وأكثر قوة، إذ لم يشهد هذا العقل على مدى سيرورته وصيرورته أيّة قطيعة.

ومن هذه الفكرة بالذات، ينطلق الكثير من المؤرخين من أجل اعتبار الفترة الذهبية على أرض الأندلس، جِسْرًا رابطًا بين العصر الروماني والعصر الكلاسيكي على الأرض الأوربية، فقد برع الكثير من الفلاسفة والعلماء المسلمين في كافة الميادين وقتئذ، جاعلين من الإرث اليوناني–الروماني من جهة، والموروث العربي الإسلامي من جهة أخرى، عناصر أساسية لتنوير العقول العربية آنذاك، ومن هذه المعادلة خرج إلينا ابن رشد (Averroes)، هذا الفيلسوف الأندلسي الذي وصل الشرق بالغرب، مؤثرا على موشي بن ميمون (משה בן מימון) ليمتد نحو العالم القديم، وعلى عقلانية توما الأكويني (Tommaso d'Aquino) ليمتدّ نحو أوربا التنوير.

هناك فريق من الباحثين يرى بأنّ الفترة الأندلسية لم يكن لها أيّ دور في صناعة أوربا التنوير فيما بعد، وحججهم كثيرة في هذا المجال، لعلّ أبرزها فكرة أنّ ابن رشد وغيره من الفلاسفة المسلمين قد قاموا فقط بشرح فلسفة اليونان القديمة لا غير، وهذا مقبول إلى حدّ ما، كون أنّ ابن رشد قد استرسل في الكثير من مؤلفاته في شرح فلسفة أرسطو اليوناني، بينما يرى فريق آخر بالمقابل بأنّ الأندلس تعتبر الخزانة التي حفظت الإرث اليوناني والروماني القديم في زمن تسلّط الكنيسة على أوربا، بل وعمدت إلى حلحلته وتطويره، فكانت قرطبة، اشبيلية وغيرهما من المدن الأندلسية، توازي مدن اليونان أو الرومان كأثينا وروما في لياليها الأدبية والثقافية.

في هذه الورقة البحثية سنحاول تتبُّع أفكار ابن رُشد عبر تتبع بقايا أسلوبه بين الشرق أو الجهة العبرانية والتي يمثلها في هذا المقام ابن ميمون، والغرب أو الجهة اللاتينية، ويمثّلها في هذه الأسطر القديس الأكويني، لعلّنا نجد الصلة التي تربط فيلسوف قرطبة بِثنايا فلسفة اليهود وتفلسف المسيحيين، متبعين أسلوب التحليل والربط، مبتعدين عن المقارنة، مؤمنين بأنّ التفكير هو امتداد لا بداية ولا نهاية له.

فَمِن هذه الروابط نصادفُ السؤال التالي: هل كان ابن رشد فعلا الحلقة الرابطة بين أوربا اليونان القديمة وأنوارها المنطقية الجديدة؟ هل جدّد ابن ميمون عبر ابنُ رشدٍ إرث اليهود ببصماته العقائدية؟ وكيف يمكن للعرب والمسلمين المعاصرين، الاستفادة من النظريات الرُشدِيَة اليوم؟


ISBN 978-1-9996437-4-4

1. ابنُ ميمون: الحديقة الفكرية الأمامية لابن رُشدٍ

يحتلّ موسى بن ميمون (1132–1204م) مكانة هامة وأساسية في قلوب المؤمنين اليهود، وتُعدُّ أصوله الثلاثة عشر، التي أصلها وحبكها بشكل صارم، أبرز ما يتمسك به اليهود على اختلاف شرائحهم الاجتماعية حتى اليوم، بل إنها تدخل ضمن نطاق نواة ايمانهم وما يتفرع عنه من معتقدات وسلوك، فهذا المفكّر قد جمع بنظرته الفكرية بين البرهان والجدل، ليصيغ نسقا فلسفيا قائما على توازن شديد الاحكام بين ما هو ديني ودنيوي.

بلغ موسى بن ميمون شهرته هذه بسبب طبيعة الأصول الاعتقادية التي صاغها، وأوجب الايمان بها على كل يهودي واعتبارها تسليما واعتقادا ضروريا لاكتمال تدينه، وشرطا أصيلا لتقرب المؤمن من ربه، وفي حالة عدم الأخذ بأصل واحد منها فقط، يصبح اليهودي غير مستحق لأيّ نصيب من العالم الآتي، وهذا بالضبط مكمن هذه الأهمية التي وصلها هذا الفيلسوف.

تتلخص هذه الأصول اجمالا في: وجود الله، وحدانية الله، نفي الجسمية عنه، قِدم الله، الله أحق بالعبادة، النبوة، علوّ نبوة موسى، التوراة وحي من الله، الاقرار بنفي نسخ التوراة، الايمان بعلم الله بأفعال البشر، الله يثيب من يعمل بتعاليم التوراة ويعاقب من يخالفها، أيام المسيح، البعث.

هذه الأصول الثلاثة عشر لدى موسى بن ميمون هي من منبع رشدي بامتياز، إذ يظهر ذلك في أكثر من موضع، ورغم مراوغات ابن ميمون اللغوية ومناوراته الاشتقاقية الكثيرة والملتوية، إلاّ أننا سنسعى في هذا الموضع إلى شدّ الانتباه لتلك الصلة الخفية التي فرّخت الكثير من التقاطعات الغريبة بين ما ورد لدى ابن رشد وابن ميمون، خاصة ما تمت كتابته في كتاب مناهج الأدلة وكتاب دلالة الحائرين، إذ هناك من التقارب الذي يصل في نقاط كثيرة لدرجة التطابق، فهل كتب ابن ميمون دلالة الحائرين وفي ذهنه خريطة لأفكار وردت في مناهج الأدلة أو تهافت التهافت؟

ورد بين طيات أصول ابن ميمون الثلاثة عشر، وبالخصوص الأصل الثالث أن الجسمية لا تمتد إلى الذات الالهية، وليس لها علاقة بها، إذ أنّ الله ليس جسما، وليس قوة بجسم، ولا يحمل صفات الجسم، سواء في ذاته أو كعَرَضٍ عنه، مثل الحركة والسكون وخلافه، ولا هو منقسم ولا هو متصل، فلو كان جسما لكان مشابها لبقية الأجسام الأخرى، خاضعا لقوانين الطبيعة الفيزيائية، وكلّ ما جاء في التوراة من صفات الحركة، القعود، النزول والقيام، ما هي سوى رموز ومجازات لأنه اعتبر أنّ (التوراة تتحدث بلسان البشر)؛ وهذه الفكرة بالذات نجدها عند ابن رشد، فهذا الأخير قد نفى الجسمية عن الله، إذ يقول: "إنه من البيّن أنّها من الصفات المسكوت عنها. وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب من نفيها، وذلك أنّ الشرع قد صرّح بالوجه واليديْن في غير ما آية في الكتاب العزيز، وهذه الآيات قد توهم أنّ الجسمية هي له صفات"[1]، إذ أنّ كلمة: توهم، تجعلنا ننفي الجسمية عن الذات الالهية في تطابق واضح بين الأصل الثالث لابن ميمون وما ورد في نص كتاب ابن رشد.

---

[1] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط: 1، 1998م، ص: 138.



في هذا الأصل يختلف ابن ميمون عن ابن رشد في نقطة بسيطة ألا وهي الجمهور، ومدى أخذه بنفي الجسمية عن الله، إذ أنّ ابن ميمون لم يعذر الجمهور في أصله الثابت هذا، مرجعا قصر نظر الفرد أو جهله بالشرع ليس تبريرا كافيا لأخذه بالجسمية ما دام هناك مفكرون ورجال دين وفلاسفة متبصرون قادرون على شرح الكتاب المقدّس للعامة، في حين أنّ ابن رشد قد جعل حقيقة نفي الجسمية عن الله حكرا على "الراسخين في العِلم"، لأنّ "الجمهور يرى ما هو المتخيّل والمحسوس، وأنّ ما ليس بمتخيل أو محسوس هو العَدَم"[1].

يركّز ابن ميمون ويشدّد على عدم امكانية التماس العذر لمن يأخذ بالجسمية، حتى من الجمهور بسبب "جهله"، حيث يقول: "فاعلم يا هذا، أنك متى اعتقدت تجسيما أو حالة من حالات الجسم، فإنّك تستفز غيرة الرب وغضبه، وتوقد نار سخطه (...) ولتعلم أنّ عابد الوثن، إنما دعاه لعبادتها خيالات وتصورات ناقصة، فلا عذر لمن لا يقلّد المحققين الناظرين، إن كان مقصرا عن النظر"[2] إذ أنّ اختلاف ابن ميمون عن ابن رشد في مجال نطاق نفي الجسمية عن الله هو دليل آخر واضح على أنّ فكر ابن رشد قد أثّر في فكر ابن ميمون، وعلى الرغم من سلبية التأثير في هذه النقطة بالذات، إذ تمثل نقطة خلاف واختلاف، إلا أنها تشير بشكل حاسم إلى اطلاع ابن ميمون على كتاب "كشف مناهج الأدلة" لابن رشد.

في الأصل السادس لابن ميمون، أي في مسألة النبوة، هدفَ هذا الفيلسوف إلى محاولة دمج ايمان الجمهور بالنبوة ونظريات الفلاسفة عن العقول المفارقة وملكات المعرفة البشرية، فهي محاولة منه لتمكين العقلانية الفلسفية من صميم الإيمان اليهودي، ولكنه غير قادر على بث الوصال بين العقلانية والايمان، سوى عبر طريق مدّ وصال نظرية الفيض إلى البداهة، والعملية ذاتها قد تعرض لها ابن رشد حين استعمل مفهوم "الاتصال"، فقد شرح النبوة على أنها فيض من العقل الفعّال، نظرا لالتزامه المشائي الصارم المبتعد عن نظرية الفيض لدى ممثلي الأفلاطونية المحدثة من المسلمين؛ تناول ابن رشد موضوع الاتصال بطريق غير فيضي عن طريق وصول النفس إلى كمالها الخالص، وذلك عبر المعرفة، من منطلق أن العقل الفعّال ليس مبدأ يقع في نقطة بعيدة عن النفس الإنسانية أو مفارق عن العالم، لأنه جزء من الإنسان[3].

بينما في الأصل الثامن عند ابن ميمون، نجد تأكيده على أنّ التوراة هي كلام الله، وهو يحاول بذلك الرد على المسلمين الذين يرون بأنها محرفة، وهي ليست ما أنزل على سيدنا موسى عليه السلام، كونها خضعت للتبديل والتحويل والتغيير، وهنا وردت لفظة "كلام" كمفهوم مجازي عند ابن ميمون، فالوحي بالنسبة إليه ليس كلاما من الله، بل هو يصرُّ على مسألة الرموز والطلاسم التي يستلزم اعمال العقل فيها لشرحها قصد فهمها، لأنّه من الصعب معرفة الطريقة التي بها انتقل الوحي من الله إلى النبي سوى النبي

[1] المرجع السابق، ص : 139.

[2] ابن ميمون، دلالة الحائرين، مكتبة الثقافة الدينية، ط : 2، القاهرة، 2008م، ص: 86-87.

[3] ابن رشد، النفس، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1994م، ص: 129-132.



ذاته، وهنا أيضا نجد تقاطعا مهما بين ابن رشد وابن ميمون، فيقول ابن رشد في هذا الشأن: "وأما الحروف التي هي في المصحف فهي من صنعنا، بإذن الله، وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على لفظ المخلوق لله، وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق"[1].

وفي الأصل الحادي عشر، ذاك الأصل الذي يتحدث عن العالم الآتي، وكيف أن الله يكافئ من تمسك بتعاليم التوراة، ويعاقب من يخالفها، فإن ابن ميمون قد قام بمناورة ذكية، عبر تعمده عدم ذكر نوعية الثواب والعقاب، أو كيفية القيام بهما، حتى لا يقع في تناقض مع ما أورده في نفي الجسمية فيضطر إلى الكشف عن مصادره التي أساسها فكر ابن رشد، فالتصريح بالجنة أو النار هو تصريح بشكل من الأشكال بالتعامل مع مواد جسمية، لأن ابن رشد يعرض المسألة على أنها تستهدف الجمهور فقط، بغية الترغيب والترهيب، على سبيل التعامل مع العقول القاصرة، ذات التفكير المحدود[2].

من نقطة الثواب/العقاب يبقى ابن ميمون محتاطا ومتحسبا لقضية أخرى، يعتبرها أصلا أخيرا من أصوله الاعتقادية، ألا وهي: البَعْث، وإنه بذلك ليتعمَّدُ عدم اظهار نوعية وماهية الثواب والعقاب من أجل عدم الخوض في ما خاض فيه الفلاسفة المسلمون وقتئذ، فمن الواضح أنه يذكر قضية البعث، وفي ذهنه ذاك الجدل الهائل الذي دار بين أبو حامد الغزالي (1085-1111م) وابن رشد، بين تهافت الفلاسفة، وتهافت التهافت.

وهنا قد يعترض ويجادل البعض بأن ابن ميمون قد كتب كتاب (منشاة التوراة) والذي ضمَّنه الأصول الاعتقادية هذه، في حوالي 1168 أو 1169م، أي قبل أن يكتب ابن رشد (تهافت التهافت) حوالي سنة 1180م، لكن من المعروف عن ابن ميمون، أنه كان دائم المراجعة لمؤلفاته، إذ المسكوت عنه في منشاة التوراة وهو مسألة خلق العالم، عاد وأضافه في أواخر أيامه إلى نسخته النهائية لكتابه عينه.[3]

بينما ابن رشد، وبخصوص مسألة البعث فقد كان واضحا تمام الوضوح، إذ أنه يقول بإمكانية عودة النفس إلى البدن، وليس شرطا أن يكون البدن ذاته الذي احتواها في مسيرة الحياة الدنيا، وهي إمكانية ظنية وليست يقينية، أما تلك العودة وما يكتسيها من أحوال، فإنّ ابن رشد يؤكد على العوامل الروحية من سعادة أو شقاء، مع احتفاظه بالتمثيلات الحسية من أجل الجمهور التي لا يفهم سواها[4].

لابد من الإشارة إلى أنّ ابن رشد قد وضع هو أيضا أصولا اعتقادية للدين الإسلامي، لكنها لم تكن ثلاثة عشر، بل اقتصر على ثلاثة منها وهي: الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات، وبالسعادة أو الشقاء في الحياة الأخرى[5]، كما أن الفيلسوف الإسباني من

[1] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص: 132.

[2] ابن رشد، الضروري في السياسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م، ص: 80-89.

[3] Keller Menachem, Dogma in Medieval Jewish Philosophy, Oxford, Portland, The Littman Library of Jewish civilization, 1986, p: 33.

[4] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص: 199-204.

[5] ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط: 1، 1997م، ص: 108.


ISBN 978-1-9996437-4-4

أصل يهودي شمعون ديوران (1361-1444م)، هو الذي أعاد الأصول الثلاثة عشر لابن ميمون إلى الأصول الإيمانية الثلاثة لابن رشد[1]، وهذا يكشف لنا على أن التقسيم الداخلي لأصول ابن ميمون هو في تماثل يصل لدرجة التطابق مع أصول ابن رشد، ولا يمكن أن يكون هذا صدفة أو حدثا غير مقصود.

ومما يؤكد هذا هو الحاح ابن ميمون على ادراجه لهذه الأصول ضمن الأساسيات التي تثبت مدى صدق ايمان اليهودي، فمخالفة واحدٍ منها يدفع المؤمن إلى الكفر مباشرة، وهذا واضح في منشاة التوراة وهي المحكمة الجنائية الدينية اليهودية، ومنه يمكن الاستنتاج بأنّ وظيفة هذه الأصول هي التمييز بين المؤمن والكافر من اليهود حسب ابن ميمون، وهي الوظيفة ذاتها التي أوردها ابن رشد وخصّ بها أصوله الثلاثة، إذ أنها تُعتبر المؤشرات التي تحدد من الكافر، بإنكار واحد منها، ومَن المبتدع إذا أخطأ في تأويل فروعها، ومَن المعذور إن كان من الراسخين في العِلم[2].

باستناد ابن ميمون على ابن رشد في مسائل حساسة كهذه، خاصة في شروط تحديد ماهية اليهودي الثلاثة عشر، والتي يعتبرها الشعب اليهودي حتى كتابة هذه الأسطر أمورا لا جدال فيها، لتدخل أحدهم إلى ملّتهم وتخرج آخر منها، لدليل دامغ على مدى تأثير ابن رشد في اليهودية عينها، فرغم المحاولات الاشتقاقية التي أريد منها تلفيق الأصول الرشدية وتحيينها عبر تصييرها نحو المنحى الروحي اليهودي؛ كما يوضح أشرف حسن منصور[3]، فإنّ هذه المحاولة كانت بغرض اضفاء نوع من العقلانية على المعتقدات اليهودية.

---

[1] Hirsh Jacob Zimmels, 'Duran, Simon Ben Zameh', Encyclopaedia Judaica, Fred Sholnik, editor-in-chief, Micheal Brenbaum, exclusive editor, 2nd ed, (Thomson – Gale: 2007), vol 6, pp: 58-60.

[2] ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص: 108-109.

[3] باحث مصري في الفلسفة.


ISBN 978-1-9996437-4-4

2. توما الأكويني يشارك ابن رشد قضية الكمال الالهي

من الذين تأثروا بفلسفة ابن رُشد وأفكاره نجد أيضا توما الأكويني (1225-1274م)، ولو تأملنا في أقطاب الفلسفة المسيحية خلال القرون الوسطى، لوجدنا أنّ هناك اسميْن بارزيْن، يمثلان مرجعيتيْن فلسفيتيْن عريقتيْن، الأوّل هو القدّيس أوغسطينوس (354-429م)، والذي عاد إلى محاورات الدفاع الأفلاطونية التي ساعدته في بلورة كتبه، التي كانت ولا تزال تقف موقف المحامي عن المسيحية الكاثوليكية، ونجد أيضا توما الأكويني الذي يُحسب على المدرسة المدرسية المتأخرة، والذي عاد إلى شروحات ابن رُشد فيما يخص نصوص أرسطو (384-322 ق م) العقلانية.

لعلّ بصمات ابن رشدٍ الفكرية في فلسفة توما الأكويني كثيرة وبارزة للجميع، لكن أشدّ ما تظهر بشكل لا يحتمل الشك ولا تناقض، هي في النقاط الايمانية التي يرتكز عليها ايمان المسيحي بمفهوم توما الأكويني، إذ مسائل عديدة مثل العبادات وتعقل الله وحتى المعاملات بين بني البشر، كلها مستمدة من المسيحية ظاهرا ومن الرشدية (الإسلامية) باطنا، وهذا ما سنحاول تتبعه في شرح توما الأكويني لقضية العلم الإلهي في واتحاده أم تعدده، فهل استقى توما الأكويني الفصل في هذه القضية بالرجوع إلى ابن رشد حقا؟

إن ما تساءلنا إذا ما كان العلم الالهي يتجلى بصفة عامة أو خاصة، وبيّنا بأن ابن رشد يذهب إلى إذا أننا تركنا كل مماثلة بين الله والإنسان، لوجدنا أن الله يعلم الأشياء في كل تفاصيلها علما حاليا، أو علما بالفعل، وهذا ما يؤكد عليه ابن رشد في التساؤل عما إذا كان الله يعلم الأشياء علما خاصا محددا يرجع في حقيقة الأمر إلى التساؤل عما إذا كانت هناك عناية الهية، أي عما إذا كانت لله قدرة فعالة في السكون، وفي كل ما يحتويه عليه، وهنا نجد توما الأكويني يفسر هذه المشكلة ذاتها، ويحددها بالطريقة ذاتها التي عرضها بها ابن رشد، فهذه الصفة الوثيقة بين العلم والعناية الالهية هي التي تحدد نظرية ابن رشد وتوما الأكويني ضمن السببية في السكون[1].

لكننا لن نتوقف هنا للدفاع عن ابن رشد، لأننا نعتقد أنّ خير دفاع عنه سينحصر في بيان العلاقة الوثيقة التي يقرها هذا الفيلسوف بين الفكرة القائلة بعلم الله للأشياء الخاصة، وبين من يقول بفكرة وحدة العقل الالهي وعدم تركيبه، فإنّ الأخذ بأنّ الله يعلم جميع الأشياء علما خاصا ومحصورا، قد يُظهر بأنّ هذا العلم الالهي يُظهر بعض أنواع التعدد، وهنا يحاول ابن رشد الأخذ بأن هذه الفرضية لا تستند على الأسس اللازمة، وعطفا على هذا نجد ابن رُشد يقول: "لكن الحق في ذلك أنه ليس تعدد المعلومات في العلم الأزلي، كتعددها في العلم الإنساني"[2].

ومن هنا يحاول ابن رشد استعمال هذه الفروقات بين العلميْن "الالهي والإنساني" من أجل ايجاد حل لا جدال فيه لمسألة التعدد الخاص بموضوعات العلم الالهي، ولهذا هو يلحِق المعلومات وينسبها لنوعيْن من التفكير، الأوّل يعتمد على الخيال، وهو يستوجب

[1] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص: 329.

[2] ابن رشد، تهافت التهافت، مركز الوحدة العربية، بيروت، ط : 4، 2005م، ص: 344.


ISBN 978-1-9996437-4-4

التعدد المكاني، بينما الثاني يستند على العقل في حدّ ذاته، وهو تعدد يلحق بالمعنى الكلي للمفهوم، ومنه فإنّ تنزيه العِلم الالهي الأزلي عن المعنى الكلي، سيرتفع إلى التعدد، وبهذا فإن سبب التعدد هُنا ليس العقل عينه، بل الإدراك، سوى إن ما كان هذا العِلم صامدا في ذاته فيكون علما أزليا، وهذا من ضروب المستحيل.[1]

من هذا كله يمكننا الاستنتاج بأنّه لا توجد كثرة في العلم الالهي، ونقصد بالكثرة هنا ما يرجع إلى الصور الخيالية أو إلى المعاني الكلية، بل هي كثرة تدق عن الادراك كما يرى توما الأكويني أيضا.

والتعدد الذي نلاحظه في العلم الإنساني ما هو سوى مركز من مراكز النقائص ضمنه، فهو نتيجة لعدم التواصل بين الذات العالِمَة وموضوع قيد الدراسة، وهنا يؤدي بنا هذا السياق إلى استنتاج أنّ ما نعلمه لا يكون دائما علما عبر العقل بالفعل، وهذا ما يشير إلى أنّ العلم الإنساني ينحصر ضمن النقلة التي يقوم بها أثناء عملية تعقله، تلك التي تنقله من العقل بالقوة إلى العقل بالفعل.

لكنّ الذات الالهية يجري فيها وخلالها وعبرها اتحاد كامل بين الموضوع والذات العالِمَة، وذلك لأن العلم الهي موجود بالفعل بشكل أزلي، حيث يرى ابن رشد بأنّ "العلم الأوّل يجب أن يكون علما بالفعل، وألا يكون هناك كلية أصلا، ولا كثرة متولدة عن القوة، مثل كثرة الأنواع المتولدة عن الجنس"[2]، وهذا ما يجعل الإنسان لا يستطيع إدراك غير المنتهي بالفعل، فالموضوعات التي يعقلها الإنسان منفصلة كليا عن بعضها البعض، وإن وجد علم لا تنفصل موضوعاته، فإن الإنسان سيساوي بين المتناهي ولا-متناهي.

إذا أراد الإنسان تخيّل ذلك "التناهي"، فما عليه إلاّ أن يساوي بين العقل الإنساني والعقل الالهي وهذا غير قابل للإمكان، ومنه يبدوا عجز الإنسان واضحا عن وصف الطريقة الحقيقية التي يعلم بها الله الأشياء المتعددة، وهذا ما أكّد عليه ابن رشد تماما، خاصة عندما قال بأننا إذا ما أسقطنا التعدد من العلم الالهي وفي الحالتيْن، وجب علينا التصديق بأنّه واحد، وأنه دائما يكون علما بالفعل، حيث يقول في هذا الصدد: "ومع ذلك فمن غير المستطاع لإنسان ما أن يدرك كيفية هذا العلم؛ إذ لو أدركه لما كان هناك فارق بين العقل الإنساني والعقل الإلهي"[3].

بدأ توما الأكويني في معالجته لهذه القضية من النقطة ذاتها التي بدأ بها ابن رشد مساره الدلالي، وهي أنّ الله يعلم جميع الأشياء علما خاصا محدودا، والتصديق بهذه الفكرة يجعلنا أمامَ عِلم الهي متعدد، لكن المنهج الذي اتبعه توما الأكويني يبدأ من عرض المشكلة في حدّ ذاتها دون فرضيات مسبقة، فهو يرى بأن الله لما كان يعلم ذاته، ويعلم بقية الأشياء، فإنه من المستحيل أنه يعلم ذلك كله في ضرب واحد، بل يجب أن ينتقل التفكير هنا على الطريقة الاستنباطية من موضوع باتجاه موضوع غيره، وهو المنهج

[1] ابن رشد، تهافت التهافت، مرجع سابق، ص: 208.

[2] ابن رشد، تهافت التهافت، مرجع سابق، ص : 340.

[3] ابن رشد، تهافت التهافت، مرجع سابق، ص: 345.



ذاته المتبع من طرف ابن رشد، الفرق البسيط بين لغتيْ الفيلسوفيْن هو أن توما الأكويني يستعمل كلمة الاستنباط، بينما ابن رشد يستخدم كلمة: التعدد، لكن النتائج هي مشتركة في معظم القضايا.

يبدأ توما الأكويني بالفرق بين العلم الالهي "الكامل" والعِلم الإنساني "الناقص"، فالعلم الإنساني حسب توما الأكويني هو استنباطي، بمعنى هو متحرّك على قاعدة بيانات تشمل مواضيع عديدة، وهنا نلمس فرقا بسيطا بين فكرة ابن رشد وفكرة توما الأكويني، فابن رشد يرى بأن تعدد المعلومات كما وضحنا سابقا يعود إلى تعدد الصور التي يتم تخيلها، بينما يرى توما الأكويني بأنّ هذه العملية العقلية تتم فقط على مستوى المعاني وعبر الاستدلال السببي الذي ينتقل من المعطيات أو المقدمات المرصودة بعينها نحو نتائج مثبتة منطقيا، لكننا نجد عبر وجه آخر بأنّ توما الأكويني يصل إلى النتيجة عينها فهو يقول: "إنّ الله يرى كل شيء في شيء واحد هو ذاته، إذن فهو يرى كل شيء في آن واحد، لا على التتابع"[1]

كما أن التسلسل المنطقي الذي اتبعه توما الأكويني هو ذاته الذي أخذ به ابن رشد، لأن الوضعيات المنطقية التي يعتمد عليها في الحل لدى كلا هذيْن الفيلسوفيْن، هي الخطوات عينها، فكلاهما بدأ بمخالفة فكرة أنّ العلم الالهي هو ذاته العلم الإنساني، ثم بيّن كلاهما بأنّ هناك نوعان من التعدد في العلم الإنساني، وهما حجتان على نقص هذا العلم، ثم عمدا إلى اظهار الاتحاد الكامل بين العاقل والمعقول بالنسبة للعلم الإلهي، واستنتج كلّ واحد منهما بأنّ العلم الالهي هو سبب وجود الأشياء، وهذا ما عبّر عنه ابن رشد لما قال بأنه "يمكن القول بأنّ الله هو جميع الموجودات"[2]؛ إذن فعلم الله لما كان مخالفا لعلم الحوادث، فإنّ الله يعلم الأشياء في تعددها، دون أن يكون متعددا، فالتعدد في نظر ابن رشد وتوما الأكويني لا يوجد إلاّ في وجهة النظر الإنسانية.

يقول توما الأكويني: "إنّ الله يعلم الجزئيات، وحقيقة أن كل ضروب الكمال التي توجد في المخلوقات المخترعة، فهي توجد سلفا في الله على أكمل وجه"[3]، ثم يبرهن بأنّ العلم الالهي لا يتأثر بهذا التعدد، مع أنّ الكمال الموجود في الأشياء هو موجودٌ عند الله بطريقة عضوية غير مركبة، كما أنّ توما الأكويني يعمد إلى التفسير بشكل أكثر توازنا حيث يرى بأنّ سبب هذه الوحدة التامة للأشياء التي يعلمها العقل الالهي تنتهي إلى حقيقة، فيعلم الله كل الأشياء الأخرى عن طريق ذاته نفسها، من حيث أنّ هذه الذات هي المثال الأعلى لهذه الأشياء، أو مبدئها الفعّال، وهي النتيجة ذاتها التي وصل إليها ابن رشد سابقا.

لقد أكّد ابن رشد هذه الفكرة التي تسمى بـ: المشاركة في الكمال (la participation) قبل أن يصل إليها توما الأكويني والذي يقول: "إنّ الإرادة الالهية تقتضي أن الصور الأبدية في النوع، هي مثل المعاني الكلية، يجب أن تسموا نحو الصورة الواحدة من حيث العدد"[4]، حيث تعتبر هذه الفكرة بالذات السبب الذي دفع بابن رشد إلى الاعتقاد بأنّ الموجودات لا تسمح بطبيعتها سوى بمكانة متدنية في الوجود، كالحيوانات غير العاقلة، لكنها تنطوي على بعض المزايا التي تمكنها من الصعود نحو هذا الكمال

---

[1] توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، تر: مطران بولس، دار النداء، لبنان، ط: 2، 1978م، ص: 55-57.
[2] ابن رشد، تهافت التهافت، مرجع سابق، ص: 423.
[3] توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، مرجع سابق، ص : 14.
[4] توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، مرجع سابق، ص: 27.


ISBN 978-1-9996437-4-4

الذي هو خاص بالموجود الأوّل؛ بينما توما الأكويني يرى بأن هناك ترتيبا تدريجيا للموجودات، وأنّ هذه الأخيرة تشارك بدرجات متفاوتة في كمال الذات الالهية. ومع ذلك تظهر نظرية الكمال في فلسفة ابن رشد بلباس الأفلاطونية المحدثة، مشكلة صدى خافت لها، تلك التي عبّرت عنها هذه الأخيرة بـ: العودة إلى الله (Le retour à dieu)، أي أنّ جميع الكائنات تصعد في وجودها عبر الارتقاء إلى الله، ومع ذلك يتوسع هذا الصدى الذي نشير إليها هنا في فلسفة ابن رشد، ليتحوّل إلى تيار فكري واضح ومكتمل المعالم في فلسفة توما الأكويني.

أثارت قضية وحدة العلم الالهي نقاشا حادا ولا تزال لدى المسيحيين، فبينما نفاها القديس أوغسطينوس، أثبتها بعده توما الأكويني بالاستناد إلى ابن رشد، إذ جعل منها غاية لتحقيق الوجود الالهي في الروح الإنسانية، مستخلصا منها مراتب ودرجات سلمية، دعمت شرعية التسلسل الهرمي لرجال الدين في كافة الكنائس على اختلاف المذاهب المسيحية، مدعما بذلك السلطة الرهيبة التي كانت بحوزة القساوسة المسيحيين وقتئذ، فهي فكرة تجعل من الحبر الأعظم الأكثر طهارة وقربا من الله، بينما بقية البشر يتوزعون على بقية مراتب ودرجات التسلسل المتبقية.



3. علاقةُ ابن رُشد بالفكر المعاصر

يبدُو أنّ الأوائل كانوا أكثر وعيا منّا في توظيف رموز الثقافة والفلسفة، ولم يجدوا أيّ حرج في تقديم أو شرح كتب القدامى، وإن وجدت بين الفترة والأخرى معارضة من طرف هؤلاء، لكن وبالرغم من ذلك، كان توظيف (الآخر) يدخل دائما في تركيب البنية الثقافية للإنسان العربي أو المسلم؛ لقد وظّف ابن رشد أفلاطون بدهاء رجل الدين أوّلا، وبجرأة رجل الفلسفة ثانيا وفي كافة مجالات الحياة، حيث يقول مولغان (Mulgan): "الأمر الذي يكتسي أهمية خاصة، هو توفيق ابن رشد بين الأفلاطونية وعقائد الإسلام، فقد وسعه أن يبني العديد من نظريات أفلاطون (427 ق م، 347 ق م) الكبرى دون حرج منه"[1]، إذ نلاحظ في زمننا الراهن بأنّ أغلب الباحثين العرب لم يستوعبوا أهمّ دروس ابن رشد، خاصة في تعامله مع أفلاطون وأرسطو، ويمكننا هنا الوقوف بكل حيادية والقول بأنّ ابن رشد قد استطاع التعامل مع راهنه بالوافد اليوناني والموروث الجاهلي، وتمكن بواسطة كلّ ذلك التقدّم فلسفيا.

لم يكن ابن رشد مقتصرا على دور الشارح المفصّل للنصوص الفلسفية فحسب، أو ناقلا لمنتوجاتها لا غير، لقد عمِل في كل شرح الميراث اليوناني، وعلى إبداع المفاهيم، فمن الاختراع إلى العناية، إلى ابداع المفاهيم الثقافية المختلفة، أعطى للفكر الإسلامي مبررات نقد رموز سلطته، إنّ النص عند ابن رشد لو لم يفقد في الأندلس، لكانت مفاهيمه المنحوتة بعناية قلّ نظيرها، قد أيقظت الوعي في أذهان الكثير من العامة والخاصة. يواجه عصرنا مشكلة انتماء المثقف أو الفيلسوف ثقافيا لبعض الجهات، حتى ساد الاعتقاد بأنه لا يوجد أيّ مفكّر عربيّ مستقل فكريا، بينما كان ابن رُشد، ورغم المخاطر التي حذقت بشخصه مثالا للمفكّر الذي ينغمس في شرح أفلاطون وأرسطو، لكنه يبقى وفيا لاعتقاداته وقناعاته، حيث يصفه الجابري (1935-2010م) فيقول: " فقد بقي محافظا على استقلاله الفكري، منصرفا بكليته إلى مشروعه العلمي الكبير الذي ينمو ويتفرّع، أكثر فأكثر"[2].

يحاول ابن رشد أن يحدّث العقل الإسلامي في إطار منظومة سليمة نظريا، فالجمهور لابد له من عقل يفكّر عنه، يحتضن انشغالاته ويستوعب أسئلته، فهذه النظرية هي أولى عتبات الحركة التنويرية الرشدية، ليست العقلانية أن يتمّ تنوير الكلّ، ولكنّ العقلانية الرشدية تذهب إلى تنوير الخاصة أوّلا، ثم محاولة تنوير العامة بما يتّفق وطبيعتهم؛ إذن ليس النظر العقلي للجميع، بل النظر له رجاله، وله مقامه ومقاله، كما جاء عند عبد القادر بوعرفة[3]، فبالرغم من تجدد الدعوة لعقلانية ابن رشد، والأخذ بها، إلا أننا لا زلنا نشهد امتداد تلك الدعوات إلى مختلف الأيديولوجيات بمعناه السلبي، وهو ما جعلنا نوظف ابن رشد لأغراض سياسية في أغلبها تتسم بضيق الأفق والسطحية، أو على فترات نجد البعض يستخدم هذا التراث الكبير من الرشدية لصالح التعصب للمكان، خاصة عندما صار الفكر العربي المعاصر يحاول تقسيم منتوجه بين المشرق والمغرب الإسلاميين.

[1] مولغان، أعمال ندوة ابن رشد، منشورات المجمع الثقافي، المجلد الأوّل، تونس 1999م، ج 2، ص: 32.

[2] الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط: 1، 1998م، ص: 13.

[3] بروفيسور الفلسفة بجامعة وهران.


ISBN 978-1-9996437-4-4



المؤتمر الدولي العلمي السابع للمركز الأوروبي للبحوث والاستشارات

"الأندلس والأندلسيون في التاريخ والحضارة"

غرناطة – أسبانيا – مدرسة الدراسات العربية

25 - 26 / 3 / 2019

بعض المعالم الحضارية في غرناطة في عهد بني الأحمر (حي البيازين وقصر جنة العريف نموذجاً)

د/ إبراهيم احمد محمد الشياب

جامعة البلقاء التطبيقية– الأردن

Email: ibrahemshyyab@yahoo.com

Ref: 7/2018/222



ملخص :

يمثل حي البيازين وقصر جنة العريف مَعّلَم من المعالم الحضارية والتاريخية والمعمارية في غرناطة،والتي تميزت بها فترة حكم المسلمين في الأندلس ، وقد ركز هذا البحث الوصفي على هاذين المعلمين الحضاريين في غرناطة في عهد بني الأحمر (1238-1492م) من حيث موقعها وطرزها المعمارية والجمالية وتاريخها وفترات ازدهارها الحضاري في زمن الحكم العربي الإسلامي، هذا بالإضافة إلى المرافق والبيوت والأحياء والساحات وسكانها وأبوابها ومساجدها والأماكن الأثرية فيها ، ودورها التاريخي والحضاري في إبراز الهوية العربية الإسلامية في الأندلس فترة الدراسة .

Abstract

AL-Baizin and Janat-ALArif palace represent historical and Archeological aspects in Grenada which symbols the period of Muslim rule in Andalusia .this descriptive research focuses on these two aspects in Grenada during the period of bani-al-ahmaer (1492-1238).according to the geographical site,archolgical .historical aspects in addition to its progress during Muslim civilization. This is added to its temples , population , areas , monuments and its historical rule to highlight the identification of Arab Muslim in Andalusia



المقدمة:

يعتبر حي البيازين وقصر جنة العريف من المعالم الحضارية العربية الإسلامية في مدينة غرناطة ، والتي لا زالت تحتفظ بطرازها الأندلسي منذ سقوط الأندلس بيد الأسبان قبل حوالي خمسمائة عام ونيف حتى وقتنا هذا، كما يمثلان المستوى الحضاري والمعماري التي وصلت إليه حضارة الأندلس أثناء الحكم الإسلامي في غرناطة ، والشاهد على عصورها المتتالية وثقافتها المتنوعة حتى عهد بني الأحمر أخر ملوك غرناطة.

ولربما يعود السبب في أن مدينة غرناطة لا زالت تحتفظ بالعديد من المعالم الحضاريةوالأثريةالأندلسية، إلى أنها آخر القواعد العربية الإسلامية في الأندلس، كما أنه كان من سياسة الأسبان أن تبقي على بعض هذه الآثار لا من أجل قيمتها الحضارية والتاريخية والأثرية فقط، ولكن من أجل أن تكون تذكاراً خالداً على انتصاراتهم على المسلمين وعودة الأندلس إلى أحضان اسبانيا المسيحية على يد فرديناند وإيزابيلا سنة (897هـ/ 1492م) وهو نفس العام الذي اكتشف فيه كولومبوس العالم الجديد[1].وما يهمنا في هذا البحث عن الأندلس وبالذات عن مدينة غرناطة[2]. هو الحديث عن معلمين حضاريين تاريخيين يمثلان فتره من فترات الازدهار الحضاري العربي الإسلامي في الأندلس، وهما حي البيازين، وقصرجنة العريف.

[1] محمد عبد الله عنان: الآثار الأندلسية الباقية في اسبانيا والبرتغال، دراسة تاريخية أثرية مؤسسةالخانجي، القاهرة، ط2، 1961م، ص160.

[2] مدينة غرناطة التي نعنيها في هذا البحث هي غرناطة عاصمة الولاية، لأن غرناطة اليوم هي ولاية ومدينة، وهي تقع في واد يمتد في المنحدر الشمالي الغربي لجبال سيرانيقادا، ويحدها من الجنوب نهر شنيل الذي ينبع من جبال سيرانيقاداويخترق فرعه المسمى نهر حدره المدينة من الوسط، وأما اسمغرناطةفمعناها الرمانة وقد أخذت غرناطة أسمها من قلعة حصن الرمان الذي سكنه العرب في القصبة، كما أن الرمانة تعرف في اللغّة القشتالية باسم (Granada). وهي شعارها التاريخي والذي مازال قائماً علىباب قصبه الحمراء الرئيسي في شكلثلاث رمانات صخرية كبيرة، أنظر عنان: الآثار الأندلسية، ص160-162 وقون شاك: الفن العربي في اسبانيا وصقلية، ترجمة طاهر أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1985، ص114.


ISBN 978-1-9996437-4-4

حي البيازين:

يعتبر حي البيازين من أهم معالم غرناطة القديمة، والتي ما زالت قائمة رغم ظروف الزمان. وهو يعبر عن طابعها وملامحها الإسلامية الأندلسية ، وهو أكبر أحياء غرناطة وأكثرها احتفاظا بطابعه الأندلسي، وهو من الأحياء الشعبية التي سكنته بعض الطبقات المتوسطة والمتواضعة ومن المعالم الأثرية والحضارية الأندلسية الباقية حتى اليوم(1). وهو من الأرباض التي كانت مستقلة بحكامها وقضاتها، وما زال هذا الحي أو الربض يحتفظ بشوارعه ودروبه الأندلسية الضيقة التي لم يطرأ على معالمها ذلك التحول الكبير(2).

[1] ابن الخطيب،مُحَّد بن عبدالله بن سعيد: كناسة الدكان بعد إنتقال السكان (حول العلاقات السياسية بين مملكتي غرناطة والمغرب في القرن 8 الهجري/14 ميلادي)تحقيق مُحَّد كمال شبانه، المؤسسة المصرية للنشر،دار الكتاب العربي ، القاهرة،1966، ص59 حاشية 2

[2] ابن الخطيب،لسان الدينمحمد بن عبدالله: الاحاطة في أخبار غرناطة (1-4) تحقيق مُحَّد عبدالله عنان، الشركة المصرية للطباعة والنشر،73-1977، ج1،ص387، حاشية1، وانظر القلقشندي، شهاب الدين ابوالعباس احمد بن علي: صبح الأعشى في صناعة الانشأ، شرحه وعلق علية مُحَّد حسين شمس الدين ويوسف علي الطويل،دار الكتب العلمية،بيروت،1987،ج5،ص214 وعنان: الآثارالأندلسية ، ص162-164 ،واحمد ثاني الدوسري:الحياة الاجتماعية في غرناطة في عصر دولة بني الاحمر ، تقديم عبدالهادي التازي،المجمعالثقافي،ابوظبي، 2004،ص101


ISBN 978-1-9996437-4-4

موقع حي البيازين:

تقع مدينة غرناطة على سفح جبل، وهي تقسم إلى قسمين يفصل بينهما وادي الدارو،

القسم الأول: ويسمى الحمراء أعلى الجبل، **والقسم الثاني**: والذي يقع في المتحد ويسمى حي أو ربض البيازين(1). وهو من أكبر الأحياء الغرناطية والذي يقع في الشمال الشرقي لمدينة غرناطة القديمة(2). وقد حدد صاحب الإحاطة موقع حي البيازين في الجهة الشمالية من مدينة غرناطة(3). أما القلقشندي فقد ذكر بأنه يقع بالقرب من باب الدَّفاف شرقي غرناطة(4).

وأما المقري فيقول بأن ربض البيازين يتبع لمدينة غرناطة(5)أما عنان فقد حدده في الشمال الشرقي لمدينة غرناطة على يمين نهر حدره الذي يفصل الربض عن المدينة مقابل قصر الحمراء(6). وعلى ارتفاع حوالي 800 متر عن سطح البحر، ولا تقل روعة قصر الحمراء عن روعة المشهد البادي من أعلى القصر لحي البيازين بمنازله الصغيرة وشوارعه الضيقة المرصوفة بالحصى. والذي يعتبر أصل مدينة غرناطة،وكان مؤهولاًبالسكان منذ حكم الرومان والقوط الغربيين ، وحين سقطت غرناطة في أيدي المسيحيين تركوا حي البيازين للمسلمين، فشهد حياة المورسكيين الصعبة للحفاظ على دينهم وهويتهم(7).

---

[1] شاك: الفن العربي، ص108

[2] يوسف شكري فرحات: غرناطة في ظل بني الأحمر، دراسة حضارية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1982، ص207-208.وأنظر مريم قاسم طويل: مملكة غرناطة في عهد بني زيري البربر (403-483هـ/1012- 1090م)،دارالكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994، ص24، وعنان: الآثار الأندلسية، ص161.

[3] ابن الخطيب: الإحاطة ،ج1، ص459، مريم: مملكة غرناطة، ص24.

[4] القلقشندي: صبح الأعشى ، ج5، ص207-209. ومريم: مملكة غرناطة، ص24.

[5] المقري، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد التلمساني: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، ج4، 1968، ص517، ومريم: مملكة غرناطة، ص24.

[6] عنان: الآثار الأندلسية، ص161-167، وابن الخطيب: الإحاطة، ط1، ص387حاشيه1 ومجهول: حي البيازين آخر الأحياء العربية في غرناطة. موقع:http://yallabook.com/guide/show

[7] إيثار جمال: روح الأندلسي لا تغيب، البيازين أقدم أحياء غرناطة، ص1-2 موقع ، https://www.sasapost.com. ومريم طويل: مملكة غرناطة، ص25


ISBN 978-1-9996437-4-4

سبب التسمية لحي البيازين:

هناك العديد من الروايات التي تتحدث عن سبب تسمية حي البيازين بهذا الاسم، منها أن اللاجئين من مدينة بياسة (Baeza) بعد سقوطها في يد الإفرنج المسيحيين سنة 1227م، قد أعطوا اسم مدينتهم إلى الحي الذي نزلوا فيه(1). وأما الرواية الثانية فتقول أن أصل التسمية يرجع إلى أن أغلب أهل الحي كانوا يعملون بتربية (طيور الباز) الذي كان يستخدم في الصيد، فسمي هذا الحي باسم أهله البيازين (أي الذين يعملون في تربية طيور الباز)(2). وهنالكمن يعتقد بأن سبب التسمية كان تحريف لكلمة البائسين(3).والذي يقصد بها سكان وأهل هذا الحي الفقراء البائسين.

[1] يوسف فرحات: غرناطة ، ص208. وفون شاك: الفن العربي، ص104، مجهول: حي البيازين آخر الأحياء والعربية في غرناطة، ص3، موقع.http://yallabook.com/guide/show.

[2] الدوسري: الحياة الاجتماعية، ص102، ويوسف فرحات: غرناطة، ص208 ومجهول: حي البيازينآخر الأحياء العربية في غرناطة.موقع http://yallabook.com/guide/show

[3]يوسف فرحات: غرناطة، ص208.



تاريخ حي البيازين:

يعتبر حي البيازين حي عربي قديم وهو من أكبر أحياء مدينة غرناطة، وأثرها إكتظاظاً بالسكان شوارعه متقاطعة، وقد مرت على هذا الحي العديد من المراحل التاريخية، ففي عصر غرناطة الإسلامية كان يضم العديد من الأسر الغنية التي تسكن في منازل ضخمة، ثارت أكثر من مرة على سلاطين غرناطة، وكان حياً أو ربضاً مستقلاً، وبعد سقوط غرناطة بيدالأسبانخلا هذا الحي من سكانه القدماء، وسكنته طبقات دينا، وبعد التنصير غدا من أعظم الأحياء الموريسكية، له منازله ومساجده وإدارته وقصباته المستقلة(1).

بني هذا الحي منذ ما يقرب من 800 عام على الطراز العربي المغربي، ويقال بأنه كان مؤهلاً بالسكان منذ عصر ما قبل الميلاد، وتم حكمة الرومان ثم السقوط الغربيين، قبل أن يستقر به المسلمين ويعيدوا تأسيسه(2). وهناك من يقول بأن أصول البيازين تعود إلى العهد الفينيقي أوالروماني، إلا أنه لم يبقى من هذين العهدين آثار تلقي الضوء على تاريخ هذا المكان، ولكن من المؤكد أن عاصم بن عبد الرحمن الشيباني الحاكم العربي لمدينة البيرة، هو الذي بنى في القرن الثامن (765م) أول حصن على أعلى التلة التي سميت فيما بعد بالقصبة القديمة، وهدمت القلعة أو الحصن في القرن التاسع بسبب الصراعات التي نشبت بين العرب والمستعمرين والمولدين(3). وقد رمم الحصن في القرن الحادي عشر على يد الملك زاوي بن زيري وخلفه باديس (1037–1073م) ، وأصبح مكان الحكم الزيريون والمرابطون والموحدون وكذلك النصريونحتى السنوات الأولى لحكم مُحَمَّد بن الأحمر الذي أمر ببناء قصر الحمراء ونقل إليه حكمه، وفي أواخر القرن الحادي عشر أخذت تنشأ الأحياء والارباض لغرناطة، وقد امتدت غرناطة النصرية في القرنين الثاني والثالث عشر إلى التلال المجاورة، وفي عام (1227م) لجأ إليها أهالي بيزا او بياسهعندما سقطت بيد الأسان والتي سميت لذلك بالبيازين، وكان حي البيازين في العهد النصري والذي وصلت فيه الأحياء إلى عزها وأوجها في القرنين الرابع والخامس عشر مركزاً للفنون ،كما أشتهر بالفضيات وصناعة الجلود والأسلحة والسراميك والأقمشة، وصار الحي أكثر أحياء غرناطة نشاطاً وغنى وتزايدت عدد سكانه حتى بلغ قرابة (50 ألف نسمة)(4).

[1] القلقشندي: صبح الاعشى، ج5، ص214، وعنان: الآثار الأندلسية، ص169–170. والدوسري: الحياة الاجتماعية ، ص101–102.

[2] إيثار جمال: روح أندلسية لا تغييب، ص2، موقع https://www.sasapost.com

[3] ناديا ظافر شعبان: حي البيازين في غرناطة المواجة لقصر الحمراء تقيم فيه اليوم جماعة مسلمين خلفت الموريسكيين، ص1، موقع نت Com/article//078936http://www.alhayat..وأنظر يوسف فرحات: غرناطة، ص212

[4] ناديا ظافر شعبان: حي البيازين، ص1، موقعCom/article//078936http://www.alhayat ..وأنظر يوسف فرحات: غرناطة، ص213.


ISBN 978-1-9996437-4-4

المعالم الحضارية في حي البيازين:

يعتبر حي البيازين معلم من معالم الحضارة العربية الأندلسية، والتي ما زال هناك العديد من الآثار الباقية في هذا الحي، والتي تدل على عظمة وروعة هذه الحضارة، منها:

1-بيوت البيازين: لقد كان حي البيازينأشبه ما يكون بمدينة ملاصقة لغرناطة، فيه البيوت ضيقة الحجم ومتلاصقة بجانب بعضها البعض حتى أنه يمكن التنقل من سطح إلى آخر، ولها فناء داخلي، وفي البيت نوافذ تطل على الفناء الداخلي، زخرفت بالنقوش العربية، وكتب عليها بعض العبارات الإسلامية مثل (الحمد لله على نعمة الإسلام)، أما أبواب هذه البيوت فكانت تقفل بأقفال ومزالج من الخشب على غرار البيوت في المغرب العربي(1). وقد كانت بيوت البيازين تبدو بسيطة من الخارج، ولكنها غنية في الداخل، حيث كانت تملأها الزخارف على الجدران والأسقف(2). وشوارعه ضيقة ومتقاطعة.

وقد قسم حي البيازينإلأحياء صغيرة بنيت بشكل عشوائي وذلك بسبب كثرة اللاجئين القادمين إلى الحي مما يستدعى إيجاد مأوى لهم دون الاهتمام بالتخطيط والتنظيم الهندسي، وكان معظم هؤلاء القادمين من المدن المجاورة وخاصة بعد سقوط غرناطة تحت الاحتلال الأسباني. إلا أن حي البيازينوعلى الرغم من عشوائية البناء إلا أنه يشكل لوحة فنية غنيةبالتاريخ والحضارة(3).

وفي القسم الأعلى من حي البيازين تقع القصبة القديمة، وقد أطلق المؤرخون على هذا القسم من حي البيازين القصبة القديمة تميزاً لها عن القصبة في الحمراء، وكان أول من باشر ببناء القصبة القديمة الحاكم العربية عاصم عبد الرحمن الشيباني صاحب البيرة، ولم يتم البناء حتى جاء الأمر حبوس بن زيري (1020-1037) فبني قسم منها، ثم اكتمل البناء وبنى القلعة في عهد باديس بن حبوس (1037-1073م) وأضاف إلى البناء قصراً جديداً حمل اسمه(4).

وفي الساحات الداخلية لحيالبيازين تقع نافورة في وسط الساحة، وتلتف حولها الغرف وتطوقها الخضرة على شكل محاريب، وتحتفظ فيها الاباريق والكؤوس المملوءة بالماء، وفيها النوافذ المزدوجة العقود والقباب الصغيرة(5).

وتبدو البيوت في حي البيازين فقيرة، ولكن فيها الكثيرين من الكماليات في داخلها، وكان سقف المنزل غير مسقوف لينفتح على السماء، وفي المنزل بئراً أونافورة، ومساحات مزروعة بأشجار الليمون والبرتقال وأزهار الياسمين(6).

---

[1] يوسف فرحات: غرناطة، ص208، وعنان، الآثار الأندلسية، ص167-168.

[2] يوسف فرحات: غرناطة، ص210.

[3] يوسف فرحات: غرناطة ص210-211.

[4] يوسف فرحات، غرناطة، ص212.

[5] فون شاك: الفن العربي، ص140-141.

[6] ايثار جمال: روح أندلسية، ص4،موقع http://www.sasapost.com.


ISBN 978-1-9996437-4-4

2-سكان حي البيازين:لقد كان حي البيازين من أكثر الأحياء نشاطاً في فترة الحكم الأندلسي، حيث كان يقطن هذا الحي الكثير من الأثرياء والحرفيين المهرة، كما سكن هذا الحي العديد من العائلات والأسر الشهيرة مثل عائلة الوزير أبو عبدالله إبن زمرك تلميذ ابن الخطيب وخلفه في الوزارة،والذي ولد في هذا الحي سنة (733هـ/1333م)(1).

وقد كان يسكن حي البيازين ايضا قليل من (العجز) ، الذين كانوا يعيشون في أكواخ وكهوف بدائية ويشتغلون بالعزف والرقص(2). وبعد سقوط غرناطة بيد الأسبان خلا هذا الحي من سكان القدماء، وسكنته طبقات دنيا، وبعد التنصير غدا هذا الحي من الأحياء الموريسكية وكان حياً مستقلاً له منازله ومساجده وإدارته وقصاباته(3). وفي منتصف القرن الخامس عشر قام في أحد جوانب حي البيازين حي جديد سمي (حي المغاربة) ، جمع معظم الهاربين من القرى المجاورة بعد سقوط غرناطة، وقد ضاق أهل حي البيازين ضرعاًمن سوء معاملة المسيحيين الجدد ، وقد قاموا بالعديد من الثورات منها (ثورة البيازين)* عام 1499 والتي لم يكتب لها النجاح، (والانتفاضة الكبرى) عام 1568م عندما أعلنوا عصيانهم والتي انتهت بترحيلهم إلى المغرب(4).

3-بوابات حي البيازين: يقع في حي البيازين ثلاثة أبواب من أبواب مدينة غرناطية الإسلامية، وهي مازالت قائمة بعقودها العربية وهي: باب البيازين في داخل السور القديم، وباب فحص اللوز، وباب الزيادة، وكلاهما ذو عقدين، ويقعان داخل الحي، ويقع الباب الأخير في ميدان رحبة باب الزيادة(5).

4-مساجد حي البيازين:ويوجد في حي البيازين ثلاثة مساجد وهي: مسجد المرابطين والمسجد الجامع ومسجد التائبين الموحدين، وقد حولت جميعها إلى كنائس بعد سقوط غرناطة بيدالأسبان(6).

5-دار الأميرة عائشة الحرة: وهي والدة أبو عبد الله الصغير أخر ملوك بني الأحمر، وقد سمي باسمها لأنها سكنته مع ولدها، وبعد سقوط غرناطة ضم إلى دير القدسية إيزابيلا، ثم عاد ملكيته إلى الدولة(7).

---

[1] عنان: نهاية الأندلس، ص482، عنان: الآثار الأندلسية، ص169-170.

[2] يوسف فرحات: غرناطة، ص212 وعنان: الآثار الأندلسية، ص169-170.

[3] الدوسري: الحياة الاجتماعية، ص101-102، وعنان : الآثار الأندلسية، ص170.

[*] انظر ثورة البيازين ، محمد عبده حتاملة:التنصير القسري لمسلمين الاندلس في عهد الملكين الكاثوليكيين(1474-1516) ط1،عمان،1980،ص77-79 وخليل ابراهيم السامرائي واخرون:تاريخ العرب وحضارتهم في الاندلس.وزارة التعليم والبحث العلمي، الموصل، 1987، ص303-304. ونزار الطرشان: مساجد حولت إلى كنائس (دراسة تاريخية معما رية في الأندلس)، مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية، الأردن-اربد، ط1، 2006، ص28-29.

[4] يوسف شكري، غرناطة، ص213.

[5] عنان: الآثار الأندلسية، ص168، ويوسف شكري: غرناطة، ص210-211.

[6] إبنالخطيب:الاحاطة، ط1، ص387 حاشية1، وعنان: الآثار الأندلسية، ص168- 170.

[7] يوسف شكري، غرناطة، ص211.



6-قصر الضيافة النصري:وقد بناه الموحدون عام (615هـ) وكانت الأميرة الحرة هي أخر من امتلكته قبل سقوط غرناطة، حيث كانت تسكنه مع ولدها(1).

كما يوجد في حي البيازين العديد من الأسواق الضيقة وكان عدد منها مسقوفاً، والعديد من الساحات التي تزينها الأزهار والتي تشبه البحيرة تنصب فيها عشرات السواقي(2). كما يوجد في حي البيازين حمام عام، ومقبرة،كما كان يحيط بحي البيازين سور غرناطة الكبير والذي بني في زمن الحاجب رضوان النصري(3).كما يقع في حي البيازين الباب الذي التقى عنده أبي عبدالله الصغير آخر ملوك مدينة غرناطة بالملكيين الكاثوليكيين عام 1492م، ليسلمهما مفتاح المدينة.

ويوجد في الحي خزان للمياه يتسع ل300 م، ويعود إنشاؤه إلى القرن الحادي عشر(4).كما صنع العرب المسلمون شبكة لجر المياه إلى حي البيازين من نبع الفخار الكبير، ولا زالت بعض قنوات الشبكة تعمل حتى اليوم(5). وقد دمر حي البيازين عام (1571م) لما طُرد منه الموريسكيين، وفي عام 1994م قامت منظمة اليونسكو بوضع حي البيازين ضمن قائمتها لمواقع التراث العالمي التي يجب حمايتها والحفاظ عليها.

[1] مجهول: حيالبيازين آخر الأحياء العربية في غرناطة، ص4، موقع http://yallabook.com. وانظر عنان: نهاية الأندلس، ص262-263.

[2] يوسف شكري، غرناطة، ص208.

[3] كمال عناني إسماعيل: الآثار الإسلامية في الأندلس، ط1، دار الوفاء للطباعة، الاسكندرية، 2014م، ص384، وأنظر عنان: نهاية الأندلس، ص443-444. والإحاطة: ج4، ص257، ومريم قاسم:مملكة غرناطة ، ص314، والدوسري. الحياة الاجتماعية، ص128.

[4] إيثار جمال، روح أندلسيه، ص7، موقع ، http://www.sasapost.com

[5] ناديا ظافر شعبان: حيالبيازين في غرناطة، ص2، موقع http://www.alhayat.com


ISBN 978-1-9996437-4-4

قصر جنة العريف:

1. **الموقع** :يقع قصر جنة العريف على ربوة مستقلة عالية شمالي شرق قصبة الحمراء، ويبعد عن قصر الحمراء حوالي (1000 متر) تقريباً، وتبدو من ورائه جبال سيرانيفادا الشامخة، وهو يشكل مجموعة من الأبنية والحدائق، والطريق إليه صاعدة وعلى جوانبها أشجار من السرو والرياحين، وقدكان فيما يبدو مصيفا ومتنزها لسلاطين بني الأحمر في غرناطة يأتون إليه للاستجمام والراحة، والاستمتاع بجمال وروعة الطبيعة التي تحيط فيه(1).

2. **تاريخ بناء القصر**: حكمت عائلة بني الأحمر غرناطة منذ عام 1238م، إلى عام سقوط غرناطة 1492م، وهي آخر عائلة أندلسية حكمت ،ولم يحدد بالضبط زمن بناء هذا القصر، ولكن من المرجح أن المرحلة الاولى من البناءكان في عهد بني الأحمر أواخر القرن الثالث عشرالميلادي وبدايات القرن الرابع عشر ، وأما المرحلة الثانية والتي تم فيها تجديد البناء في زمن الملك (أبو الوليد إسماعيل الأول ابن فرج) عام 1319م، حيث ملأ جدرانه بالكتابات والآيات القرآنية المرسومة على جدران القصر تذكر بالسعادة والجنة وخاصة سورة الفتح(2).

3. **وصف القصر جنة العريف**:لقد إختلطت أوضاع القصر العربية السفلى بما أنشأه الملوك الأسبان، فالطبقة السفلى من القصركانت في الأساس القصر الذي بناه النصريون (بني الأحمر)، ولكن الملكة إيزابيلا أنشأت فيما بعد طبقة عليا فوق البناء القديم، حيث نجد في أحد الأجنحة صور لملوك قشتالة وصور لأبي عبد الله الصغير (3).

أما مدخل القصر فهو بسيط متواضع، يصل إلى ساحة مستطيلة الشكل، فسيحة تعرف باسم بهو الساقية، يبلغ طولها حوالي 50 متراً وعرضها 30 متراً، ويقع على جانبي البهو رواقان طويلان ضيقان، وفي وسطها بركة ماء، تنصب فيها المياه من نوافير متعددة، غرست حولها الأزهار والرياحين، وفي صدر هذه الساحة مدخل ذو ثلاثة عقود عربية جميلة، تعلوها زخارف مع أبيات شعرية تصف جمال القصر، وبعض الكتابات على الجدران مثل (لا غالب الا الله) و(الملك لله وحده) و(الحمد لله على نعمة الإسلام)(4). أما غرف هذا القصر فهي صغيره، أصغر من غرف قصر الحمراء، تكثر فيه الممرات والجنائن، وتتدفق المياه في كل

[1] محمّدعبد الله عنان: نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين، وهو العصر الرابع من كتاب دولة الإسلام في الأندلس، ط3، مطبعة لجنة التأليف للترجمة. القاهرة 1966.ص298-299. ويوسف فرحات: غرناطة، ص238-239، والسيد عبدالعزيزسالم: المساجد والقصور في الأندلس، مؤسس شباب الجامعة للطباعة، الاسكندرية، 1986م، ص150-151, وأنظر إبن الخطيب: الإحاطة ،ص27 هامش2، عنان: الآثار الأندلسية، ص211-212. والدوسري: الحياة الاجتماعية، ص118.

[2] عنان: الآثار الأندلسية، ص211-212، ويوسففرحات:غرناطة، ص238-239، وفون شاك، الفن العربي، ص145-146.

[3] عبد الحليم الذنون: أفاق غرناطة (بحث في التاريخ السياسي والحضاري العربي) ط1، دار المعرفة، دمشق، 1988، ص105، ويوسف فرحات: غرناطة، ص239، وعنان: نهاية الأندلس، ص298.

[4] يوسف فرحات : غرناطة، ص239، وعنان: الآثار الأندلسية، ص211-212.


ISBN 978-1-9996437-4-4

مكان، حتى أن البعض يطلق على قصر جنة العريف اسمه قصر المياه. أما الجدران فهي مكسوة بالنبات الذي يصل إلى الشرفات، وهو يشبه الحديقة روعة وجمالاً حيث يجسد الفن المعماري الإسلامي(1).

وقد وصف الرحالة الإيطالي نفيجيرو في عام 1526م قصر جنة العريف وصفاً دقيقاً، قائلاً بأنه يحتوي على ساحات كثيرة تجري فيها المياه،وتمتلئ بأشجار الريحان والبرتقال، وفي الجانب الاعلى من القصر يوجد حديقة يتخللها درج عريض جميل، تجري فيها المياه ، وهناك مفاتيح وأبواب محكمة تتحكم بتدفق المياه حتى يجري بالقدر المناسب.

وقد شيد الدرج بطريقة هندسية فنية رائعة، وفي هذا الدرج تجويف تجري الماءمن خلاله، ثم تتجمع المياه في حوض ماء راكد، ثم يتدفق الماء من الدرج حتى يفيض على جوانبه، وهذا كله من إبداع العرب المسلمين في ذلك الزمان(2).

وبعد سقوط غرناطة بيد الأسبان عام 1492م، بقيت جنة العريف على حالها حتى عام (1631م) عندما أعطيت ملكية حدائق جنة العريف لعائله مسيحية من سكان غرناطة تدعى (عائلة فينيغاس). وقداستمرت هذه العائلة في ملكية القصر حتى عام (1921م)، وبعد معركة طويلة مع القضاء الأسباني أعيدت ملكية الحديقة إلى الحكومة الأسبانية(3).

[1] المقري: نفح الطيب، ج7، ص246، ويوسف فرحات: غرناطة، ص239-240.

[2] فون شاك: الفن العربي، ص148-149.

[3] يوسف فرحات: غرناطة، ص240.


ISBN 978-1-9996437-4-4

خاتمه

تمثل هذه الدراسة ، لبعض المعالم الحضارية لمدينة غرناطة في عهد بني الأحمر، بداية للعديد من الدراسات التي تلقي الضوء على التاريخ الحضاري والمعماري لحضارة العرب المسلمين في الأندلس، وقد خلصت هذه الدراسة إلى العديد من التوصياتمنها:

1- الاهتمام بالتراث الحضاري والتاريخيوالمعماري للحضارة العربية الإسلامية في الأندلس.

2- عقد المؤتمرات والندوات التي تهتم بهذا التراث الحضاري في الأندلس.

3- دعم جهود جميع الباحثين والدارسين لتاريخ الأندلس في العصر الإسلامي.

4- تعزيز دور الإعلام في نشر جميع الأخبار والدراسات والأبحاث التاريخية عن الحضارة العربيةالإسلامية في الأندلس.

5- توجيه طلبة العلم من خلال الدراسات العليا الى دراسة التاريخ الأندلسي في كافة جوانبه السياسية الاقتصادية والاجتماعية والحضارية.



قائمة المصادر والمراجع :

1- ابن الخطيب، لسان الدين مُحَّد بن عبدالله: الاحاطة في أخبار غرناطة (1-4) تحقيق مُحَّد عبدالله عنان، الشركة المصرية للطباعة والنشر،73-1977

2- ابن الخطيب، مُحَّد بن عبدالله بن سعيد: كناسة الدكان بعد إنتقال السكان (حول العلاقات السياسية بين مملكتي غرناطة والمغرب في القرن 8 الهجري/14 ميلادي)تحقيق مُحَّد كمال شبانه، المؤسسة المصرية للنشر،دار الكتاب العربي ، القاهرة،1966

3- احمد ثاني الدوسري:الحياة الاجتماعية في غرناطة في عصر دولة بني الاحمر ، تقديم عبدالهادي التازي،المجمعالثقافي،ابوظبي، 2004

4- خليل ابراهيم السامرائي واخرون: تاريخ العرب وحضارتهم في الاندلس ، وزارة التعليم والبحث العلمي،جامعة الموصل،1987

5- السيد عبد العزيز سالم: المساجد والقصور في الأندلس، مؤسس شباب الجامعة للطباعة، الاسكندرية، 1986م

6- عبد الحليم الذنون: أفاق غرناطة (بحث في التاريخ السياسي والحضاري العربي) ط1، دار المعرفة، دمشق، 1988،

7- القلقشندي، شهاب الدين ابوالعباس احمد بن علي: صبح الأعشى في صناعة الانشأ،شرحه وعلق علية مُحَّد حسين شمس الدين ويوسف علي الطويل،دار الكتب العلمية،بيروت،1987

8- قون شاك: الفن العربي في اسبانيا وصقلية، ترجمة طاهر أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1985

9- كمال عناني إسماعيل: الآثار الإسلامية في الأندلس، ط1، دار الوفاء للطباعة، الاسكندرية، 2014م

10- مُحَّد عبد الله عنان: الآثار الأندلسية الباقية في اسبانيا والبرتغال، دراسة تاريخية أثرية. مؤسسةالخانجي، القاهرة، ط2، 1961م

11- مُحَّد عبد اللهعنان: نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين، وهو العصر الرابع من كتاب دولة الإسلام في الأندلس، ط3، مطبعة لجنة التأليف للترجمة. القاهرة 1966

12- مُحَّد عبده حتاملة:التنصير القسري لمسلمين الاندلس في عهد الملكين الكاثوليكيين(1474-1516) ط1،عمان،1980

13- مريم قاسم طويل: مملكة غرناطة في عهد بني زيري البربر (403-483هـ/1012- 1090م)،دارالكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994

14- المقري، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن مُحَّد التلمساني: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت،1968

15- نزار طرشان: مساجد حولت الى كنائس(دراسة تاريخية معمارية في الاندلس)مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر ،الاردن،اربد،ط1، 2006م

16- يوسف شكري فرحات: غرناطة في ظل بني الأحمر، دراسة حضارية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1982

مواقع الكترونية :

1- مجهول: حي البيازين آخر الأحياء العربية في غرناطة. موقع:http://yallabook.com/guide/show

2- إيثار جمال: روح الأندلسي لا تغيب، البيازين أقدم أحياء غرناطة، موقع ، https://www.sasapost.com

3- ناديا ظافر شعبان: حي البيازين في غرناطة المواجة لقصر الحمراء تقيم فيه اليوم جماعة مسلمين خلفت الموريسكيين، ، موقع http://www.alhayat


ISBN 978-1-9996437-4-4



المؤتمر الدولي العلمي السابع للمركز الأوروبي للبحوث والاستشارات

"الأندلس والأندلسيون في التاريخ والحضارة"

غرناطة – أسبانيا – مدرسة الدراسات العربية

25 - 26 / 3 / 2019

خصائص المذهب الأندلسي في النحو العربي وآليات تيسيره خلال القرنين السادس والسابع الهجريين

د/ متلف آسية

جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف– الجزائر

Email: metlef.assia@gmail.com

Ref: 7/2018/224



الملخص:

تروم هذه الورقة البحثية الى محاولة رصد الجهود التي قام بها علماء النحو في المغرب والأندلس خلال القرنين السادس والسابع هجريين لأجل إرساء قواعد مذهب أندلسي في النحو العربي له خصوصيته وآراؤه النحوية التي خالفت جميع النحاة السابقين من مشارقة ومغاربة ، ولعل أهم ما يميز هذا المذهب الأندلسي في التأليف النحوي العربي هو اتجاه نحاته إلى تيسير النحو وتسهيله لحماية القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف من الخطأ واللحن وكذا الحفاظ على سلامة اللغة العربية ، فما هي خصائص المذهب الأندلسي في النحو العربي؟ و ماهي آليات تيسير النحو العربي في بلاد الأندلس


ISBN 978-1-9996437-4-4

توطئة:

تعددت الحواضر العلمية والأدبية في العصور الإسلامية الماضية ونخص بالذكر القرنين السادس والسابع الهجريين، ولعلّ أهم هذه الأقطاب والحواضر هي بلاد الأندلس ،ذلك الفردوس المنشود الذي طالما كان سراجا منيرا للعلم والأدب ومركزا ثقافيا بارزا في أوروبا ،ما يؤكد تطور اللغة العربية وازدهارها في جميع فروعها وخاصة النحو العربي الذي يعدّ من أسمى وأهم علوم اللغة العربية تشعبا ودقة ،فهو ميزان اللغة العربية لحماية اللسان من الخطأ واللحن ، لذلك اتجه إليه جمع من العلماء لدراسته وشرحه والتعمق في بحوره ، ونخص بالذكر نحاة المغرب والأندلس الذين أثروا الدرس اللغوي عامة والدرس النحوي خاصة ، فكانت لهم إسهامات كبيرة في تأصيل الدرس النحوي العربي خلال القرنين السادس والسابع الهجريين ، وقد تعمدنا أن نخص هذه الفترة بالدراسة لما عرفته العلوم اللغوية النحوية في المغرب والأندلس من تطور وازدهار،فنبغ معظمهم وتميز بآرائه وفكره اللغوي والنحوي ،فأثّروا تأثيرا واضحا في من خلفهم من النحويين سواء كان ذلك في أوطانهم أو خارجها،هذا ما بعث في نفوسهم روح منافسة المشارقة في هذا العلم ،فاستفز غيرتهم على القرآن الكريم وحبهم للغة العربية .

كما انصبت جل الاجتهادات التي قام بها النحاة في الأندلس في محاولة تيسير النحو العربي الذي شابه الكثير من التعقيد والصعوبة مع الجيل الأول من النحاة المشارقة العرب أو من سار على نهجهم من نحاة المغرب والأندلس في كثرة التعليلات والتأويلات التي سارت بهذا العلم لمصف العلوم المنطقية والفلسفية، وتجدر بنا الإشارة أن أسلوب تيسير النحو ليس معناه تأليف المختصرات بحذف بعض أبواب النحو وهذا ما قام به بعض النحاة إذ حاولوا الاجتهاد فأخطأوا ، فالتيسير ليس اختصارا ولا حذفا للشروح والتعليقات ولكنه عرض جديد للموضوعات النحوية التي تمكن الناشئة والطلبة من استيعاب هذا العلم والقبض على خيوطه المتشابكة


ISBN 978-1-9996437-4-4

1_ المذهب الأندلسي في النحو العربي:

لم يعتمد نحاة المغرب والأندلس على تبني أفكار المدارس الأخرى والانتقاء منها فحسب بل حاولوا قامة مذهب خاص بهم يتفردون من خلاله في دراسة هذا العلم الذي شغفوا به واهتموا به أيما اهتمام فدرسوه وفهموا مسائله وقواعده ، وتجدر بنا الإشارة إلى اختلاف الباحثين في تحديد ظهور المذهب الأندلسي في النحو فيشير عبد القادر رحيم الهيتي في كتابه خصائص مذهب الأندلس النحوي خلال القرن السابع الهجري إلى هذه القضية واختلاف الآراء حولها ويمكن حصرها في مجموعتين[1] :

أ- أن ظهوره كان خلال القرن الخامس الهجري على خلاف فيما بينهم في تحديد ذلك واليه ذهب أحاب الآراء الأولى ومن بينهم كل من الشيخ الطنطاوي والدكتور شوقي ضيف.

ب- أن ظهوره كان خلال القرن السادس الهجري والى ذلك ذهب كل من المقري والدكتور لطفي عبد البديع .

أما عبد الرحمان الهيتي فيرى أن معالم ظهور المذهب الأندلسي في النحو تجلت في أقدم مؤلف نحوي وصل إلينا عبر أكثر من ألف سنة ،وهو كتاب الواضح في علم العربية لأبي بكر الزبيدي (ت سنة 379)ه الذي حققه الدكتور علي أمين السيد ولكنه نما وازدهر في النصف الثاني من القرن السادس الهجري واكتملت شخصيته وظهرت سماته في القرن السابع الهجري "[2]

إن اهتمام المغاربة والأندلسيين بالتأليف النحوي كان نتيجة تضافر مجموعة من العوامل نذكر منها[3]:

- **حماية اللغة العربية من اللحن وتطويرها** : بدأ اللحن بالانتشار في المغرب والأندلس وأصبحت اللغة العربية مهددة بتفشي هذه الظاهرة التي سبق ظهورها في المشرق العربي إضافة إلى تأثر الفصحى بمختلف اللهجات مما استدعى إعادة النظر في ضرورة الحفاظ على لغة القرآن الكريم وإيجاد وسيلة تحمي كتاب الله عز وجل من استفحال هذه الظاهرة ، زيادة على أن اللغة العربية هي مقوم مهم من مقومات الهوية الإسلامية .
- **التراجع الكبير الذي أصاب الدراسات اللغوية والنحوية في المشرق:** أصاب علماء المشرق في هذا العصر(القرنين السادس والسابع الهجريين) نوع من الخمود والجمود الفكريين ،إذ ابتعدوا عن التأليف اللغوي والنحوي إذ صبوا جل اهتمامهم على التأليف الموسوعي وجمع أخبار السابقين وفي خضم هذا انشغل علماء المغرب والأندلس بإعادة الاعتبار لدراسة اللغة والنحو فتفوقوا فيه وتميزوا .

---

[1]_ ينظر،عبد القادر رحيم الهيتي خصائص مذهب الأندلس النحوي خلال القرن السابع الهجري ، ط 2 منشورات جامعة قار يونس بنغازي، 1993 ص56.

[2]_ المرجع نفسه ص56_57

[3]ينظر: يحياوي حفيظة،. اسهامات نحاة المغرب والأندلس في تأصيل الدرس النحوي العربي خلال القرنين السادس والسابع الهجريين ، منشورات مخبر الدراسات اللغوية في الجزائر جامعة مولود معمري تيزي وزو،2011، ص76.



- **الرد على المشارقة**: تشكل لدى علماء الأندلس هاجس التفوق على المشارقة خاصة في مجال اللغة والنحو رغم سيطرة المشارقة على العلوم العربية منذ زمن بعيد ،أما المغاربة فاعتبروا أن لهم الحق والمنزلة الأهم في تعلم النحو والحفاظ على اللغة العربية باعتبارهم السباقين إلى اعتناق الإسلام وباعتبارهم مساهمين في فتح بلاد الأندلس ونشر التعاليم الإسلامية بها.
- **شرح الكتب و تبسيطها و تسهيل فهمها للدارسين**:اهتم علماء المغرب والأندلس بتبسيط وشرح كتب السابقين خاصة كتاب سبويه وذلك لتسهيل فهمه.


ISBN 978-1-9996437-4-4

2_خصائص المذهب الأندلسي النحوي في المغرب والأندلس:

إن الدارس لتطور النحو في بلاد المغرب والأندلس يعي وبشكل جلي تطور وتميز المذهب الأندلسي النحوي بحيث انفرد بميزات ميزته عن نحو السابقين واللاحقين له في المشرق والمغرب ،فكانت لهم آراء وتخريجات خاصة بهم "فلم يتقيد الأندلسيون بمذهب من المذاهب النحوية المعروفة لديهم حينذاك ولم يكن نحوهم كوفيا محضا وبذلك يكونوا قد خرجوا عن التقليد،ووضعوا معالم طريق جديد في دراسة النحو العربي وتسييره"[1]،فاعتمدوا على نتاج فكرهم و مجهودات عقولهم محققين الاستقلال والتفرد في مذهبهم النحوي،وتتحدد أهم خصائص النحو الأندلسي في :

أولا: استشهادهم بالحديث النبوي الشريف: كانت كثرة الاستشهاد بالحديث من أبرز سمات النحو في الأندلس والذي رفضه معظم نحاة وعلماء المشرق العربي الذين فضلوا الاستشهاد بالقرآن الكريم وبكلام العرب شعرهم ونثرهم واستبعدوا الحديث بحجة أنه مروي بالمعنى، ومن أهم النحاة الذين استشهدوا بالحديث نذكر"الإمام السهيلي ،ابن خروف وابن مالك"، ومن بين أهم أسباب استشهادهم بالحديث نذكر[2]:

- اهتمام نحاة المغرب والأندلس بالحديث الشريف: اهتم أهل العلم بالمغرب والأندلس بالاحتجاج بالحديث النبوي الشريف لأن علماء المشرق لم يولوا اهتمامهم به من جهة وليخالفوا المشارقة في مناهجهم ،إذ اعتبروه"منبعا من منابع الثقافة في العالم الإسلامي وخاصة لأهل المغرب والأندلس"[3]، وأشار ابن خلدون في كتابه المقدمة إلى أن أهل الأندلس يرتحلون إلى المدينة المنورة لزيارة قبر الرسول ﷺ ولتلقي العلم من أهلها ، فاقتصروا عن الأخذ عنهم منذ أن كان شيخها الإمام مالك بن أنس الذي قلدوه في مذهبه الفقهي وبذلك كان الحديث واسع الانتشار في بلاد الأندلس.

- **التحديد الزمني للاستشهاد بكلام العرب**:حدد علماء النحو العربي عصر الاستشهاد بكلام العرب بنهاية القرن الثاني الهجري بالنسبة إلى الحضر وأواخر القرن الرابع الهجري بالنسبة إلى البدو وعندما جاء نحاة الأندلس في القرنين السادس والسابع الهجريين لم يجدوا أمامهم غير الحديث النبوي الشريف الذي رفضه المشارقة " جاء نحاة القرن السابع ولم يكن أمامهم مجال للرواية عن العرب المعاصرين لهم وذلك نتيجة لتحديد فترة الاستشهاد بكلام العرب شعرا ونثرا بنهاية القرن الثاني للهجرة بالنسبة للعرب الأمصار ونهاية القرن الرابع بالنسبة للبدو[4] ، ويعد الحديث النبوي الشريف منبعا مهما للاحتجاج في المسائل النحوية فهو كلام فصيح عن الرسول عليه الصلاة والسلام حتى وإن كان روي بالمعنى لأن هذا لا يدل مطلقا على فساد لغته "لأن رواته لم يكونوا إلا عربا خلصا سواء كانوا من أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام أو ممن عاش بعدهم بفترة زمنية قصيرة.

---

[1]_ عبد القادر ارحيم الهيتي، خصائص مذهب الأندلس النحوي، ص143.

[2]_ ينظر المرجع نفسه ص176

[3]_ المرجع نفسه ص177.

[4]_ينظر:عباس حسن،اللغة والنحو بين القديم والحديث ،دار المعارف مصر ،1966،ص24 .



➢ **انتشار المذهب المالكي في المغرب والأندلس**: جاء في كتاب المقدمة لابن خلدون أن الإمام مالك رحمه الله تعالى"اختص بمذهبه أهل المغرب والأندلس وإن كان يوجد في غيرهم إلا أنهم لم يتقلدوا غيره إلا في القليل "[1]، إلا أن الموحدون حاولوا فرض "مذهب أهل الظاهر في الأندلس لكن كثيرين تمسكوا بمذهب الإمام مالك وكان هذا المذهب يعتمد اعتمادا كبيرا على الحديث النبوي الشريف حتى لقب بمذهب أهل الحديث "[2]، فعلى الرغم من ظهور المذاهب الثلاثة المتبقية مذهب الإمام حنبل ، مذهب الإمام الشافعي ومذهب أبي حنيفة أو المذهب الظاهري الذي جاء به ابن حزم الأندلسي لم يغير من تمسك المغاربة والأندلسيين بمذهب الإمام مالك.

ثانيا :**عدم تمكنهم من مشافهة الأعراب**: وهذا ناتج عن "توقف الاستشهاد بكلام العرب وتحديده في فترة زمنية معنية ولبعد نحاة الأندلس عن مناطق الأعراب الذين كان نحاة المشرق القدماء يأخذون عنهم اللغة" ونتيجة لهذا انصرف علماء المشرق والمغرب إلى الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف كبديل لهم عما حرموا منه من مشافهة الأعراب والأخذ عنهم ولأن"الحديث الشريف وإن روي بالمعنى فإن رواته كانوا يتميزون بالفصاحة لأن معظمهم عاش في زمن الرسول ﷺ أو بعده بقليل".[3]

[1]ـابن خلدون ،المقدمة ،دار الجيل بيروت ج1،ص497.

[2]ـينظر: المعجب للمراكشي ص203، نقلا عن عبد القادر رحيم الهيتي ،ص177.

[3]ـ عبد القادر رحيم الهيتي ص177


ISBN 978-1-9996437-4-4

3_ آليات تيسير النحو العربي عند نحاة المغرب والأندلس :

سعى نحاة المغرب والأندلس إلى نشر اللغة العربية وتعلم القرآن الكريم بعدما تعرض العالم الإسلامي في القرن7 ه لنكبات عديدة منها سقوط بغداد عاصمة الدولة الإسلامية حينذاك فانصرف ثلة من علماء المشرق إلى محاولة تيسيير النحو العربي وتذليل الصعاب أمام دارسيه في محاولة إقامة الشروح لكتب النحو ووضعهم للمتون النحوية.

والمراد بالتيسير هو "تبسيط الصورة التي تعرض فيها القواعد على المتعلم أي التبسيط في كيفية تعليم النحو لا في النحو نفسه لأنه علم محض ولا يعقل حذف بعض قوانينه وعلله "[1]، فالتيسير والتبسيط في النحو يعني أن يقوم جمع من اللغويين "بالنظر في عيون التراث العربي النحوي وقراءته وتبسيط تلك الكتب بحيث يتم استبعاد المفردات الصعبة الفهم والتراكيب والصيغ المعقدة واستبدالها بمفردات بسيطة مبتكرة"[2]، إذ تكمن صعوبة النحو في كيفية تعليمه لا في قواعده فقد تعقد بسبب تطفل بعض العلوم الفلسفية عليه وما نتج عنها من كثرة التعليلات والتأويلات و الأقسية والولع بالجدل.

فقد ظلت الدعوة إلى تيسير النحو وتبسيطه قائمة في بلاد المغرب والأندلس، إذ شمر ثلة من النحويين على سواعدهم لتبني هذه الدعوة في محاولة إيجاد أبسط الطرق وأيسرها في تعليم وتدريس هذا العلم يقول نعمان بوقرة"مميزات التعليم في بلاد الأندلس والمغرب العربي الجنوح إلى التبسيط ولذلك عوامل متعددة أبرزها إدراك العلماء لوظيفة النحو الأساسية المتمثلة في تصحيح استعمال العربية نطقا وقراءة وكتابة ، وهذا لا يتحقق بالأمالي المطولة المطولة والمؤلفات الضخمة التي تنوء يحملها الأذهان المبتدئة ، بل يكفي اليسير منها مما يسهل حفظه وتمثله"[3]، لتحقيق الهدف المنوط في تيسير النحو والحفاظ على اللغة العربية.

وأول دعوة إلى التيسير ظهرت مع (ابن حزم الأندلسي) واكتملت مع (ابن مضاء) الذي ثار على نحو المشرق محاولا بناء نحو جديد خالي من التعقيد والصعوبة فأراد أن يفرق بين ما على كل طالب أن يعرفه من النحو، وبين ما يكفي من النحو للعلماء ،ويتضح تأثر ابن مضاء بابن حزم الظاهري الذي قال بفساد العلل وطالب بالابتعاد، ومن أهم دوافع تيسير النحو العربي في المغرب والأندلس نذكر[4]:

اختلاف الأجناس التي تسكن الأندلس في الدولة الإسلامية وصراع اللغات فيما بينها:إذ نجد عددا من القوميات كالعرب الفاتحين الذين جاءوا حاملين لغتهم اليمنية واستقروا في الأندلس بعد الفتح الإسلامي ، وهناك أيضا البربر الذين كانوا يشكلون النسبة الأكبر في جيش طارق بن زياد فاتح الأندلس ،واليهود ،وعجم الأندلس ،إذ تسعى كل هذه القوميات إلى نشر لغتها بين القوميات الأخرى ، فما كان على العرب إلا محاولة تبسيط وتسهيل القواعد النحوية للغة العربية ليسهل على غير العرب دراستها وحفظها وكذا للحفاظ على كتاب الله عز وجل.

---

[1]_ التواتي بن التواتي،هل النحو العربي في حاجة الى التيسير؟ مجلة اللسانيات ، مركز البحوث العلمية والتقنية لترقية اللغة العربية ، الجزائر ع8، 2003،ص3.

[2]_ رحال هشام، الدرس النحوي بين المعيارية والواقع اللغوي ، مجلة لغة _كلام ، ع1، مخبر اللغة والتواصل ،المركز الجامعي غليزان ص159.

[3]_ نعمان بوقرة، قراءات في تيسير تعليم النحو عند المغاربة والأندلسيين ،أعمال ندوة تيسير النحو ، منشورات المجلس الأعلى للغة العربية الجزائر ،ص164,و ينظر: محمد المختار ولد أباه، تاريخ النحو العربي في المغرب والأندلس ط2 ،دار الكتاب العلمية 2008 ، ،ص28.

[4]_ ينظر: فادي صقر أحمد عصيدة، جهود نحاة الأندلس في تيسير النحو العربي، رسالة ماجستير إشراف:وائل أبو صالح ، جامعة النجاح الوطنية كلية الدراسات العليا ،فلسطين 2006ص23_24


ISBN 978-1-9996437-4-4

- **البعد الجغرافي عن الأندلس والمشرق العربي مولد النحو**:أوجد البعد الجغرافي عن مصدر اللغة والنحو عند الأندلسيين ضعفا في فهم القواعد العربية التي وضعها العلماء وساهموا في تعقيدها والقياس فيها ، لذلك لم يكن أمام نحاة الأندلس إلا اللجوء إلى تبسيط تلك المصنفات النحوية المشرقية إما بشرحها وتوضيح غريبها أو باختصارها والتعليق عليها تارة أخرى حتى تنسجم تلك القواعد مع عقلية أناس من قوميات مختلفة ومتعددة وحتى يستطيع طلاب الأندلس من العرب المسلمين فهم تلك القواعد لأن فهمها أصبح شيئا صعبا بعدما أصابها نوع من التقعر والفلسفة النحوية.

- **دعوة عدد من العلماء في بلاد الأندلس إلى تبسيط النحو العربي وتيسيره لدى المتعلمين**: وذلك بعدما أفسد النحاة النحو بتعليلاتهم وشروحا تهم وكان من أشهر هؤلاء العلماء عالمان من فلاسفة الأندلس هما العالم الفقيه ابن حزم الأندلسي وابن رشد ،إذ انصرف ابن حزم إلى علوم الشريعة الإسلامية والى مذهبه الفقهية الجديد"المذهب الظاهري"فاهتمامه بعلوم الشريعة أدى بالضرورة إلى اهتمامه بعلم النحو ، فقد دعا ابن حزم إلى التخلص من العلل في النحو وعدم التعمق فيه، وقد ذهب إلى أبعد من ذلك في دعواه إلى تيسير النحو حين حدد الكتب التي يجب على الطلبة دراستها وذكر أسماءها ككتاب "الواضح "للزبيدي" وكتاب"الموجز "لابن السراج، ومن آليات تيسير النحو في بلاد الأندلس نذكر:

أـ إلغاء بعض النظريات النحوية:حول بعض علماء المغرب والأندلس التخلص من بعض النظريات النحوية التي ساهمت في تعقيد النحو العربي منها:العلل الثواني و الثوالث ، يقول عبد الرحمان الهيتي:" رفض نحاة القرن السابع التعليل الذي أفسد النحو العربي ونفروا منه ، حتى أنهم وصفوه بأنه هذيان من القول وخروج عن منهج التعليم"[1] ، إلا أن هذه الثورة على العلل النحوية كانت قبل القرن السابع الهجري مع ظهور فكر ابن حزم الأندلسي وابن مضاء القرطبي كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك،ويؤكد ابن مضاء على رفض العلل الثواني و الثوالث التي تزيد من تعقيد النحو وكثرة التعليلات والتأويلات تفسد على الطالب متعة الدرس .كما حاول ابن مضاء إلغاء نظريات أخرى منها نظرية العامل ، إضافة إلى إلغاء القياس والتمارين غير العملية "إلا أن هذه الإلغاءات طالب بها ابن مضاء فقط ،ولم يؤيده أحد في عصره ولا بعده إلى غاية عصرنا الحاضر الذي لقيت فيه نظرياته قبولا واسعا من قبل النحاة والمجامع اللغوية ،أراد بهذا أن يصنف النحو تصنيفا جديدا يمكن درسه وفهمه دون تقديرات وتأويلات"[2].

ب ـ تأليف المتون والمنظومات النحوية : ظهر أسلوب متميز من أساليب تيسير النحو وتسهيله تمثل في نظم قواعد النحو العربي ،فقد برع علماء الأندلس في هذا الأسلوب وتفوقوا فيه خلال القرنين السادس والسابع الهجريين ، وتعود أقدم أرجوزة في الشعر التعليمي "لأحمدبن عبد ربه الأندلسي ت328" حيث جاءت في مدح الخليفة "عبد الرحمان الناصر"،بلغت حوالي أربعمائة وخمسين بيتا، وصف فيها غزوات الناصر وحروبه[3]، وقد تميزت هذه الأرجوزة بالمتانة والدقة مما يشكك في وجود منظومات سابقة لها في الظهور .

[1] ـ عبد القادر رحيم الهيتي، خصائص مذهب الأندلس النحوي، ص189.

[2] ـ يحياوي حفيظة، اسهامات نحاة المغرب والأندلس في تأصيل الدرس النحوي العربي، ص170.

[3] ـ ينظر،المرجع نفسه ص150.


ISBN 978-1-9996437-4-4

ويشير ا"المختار ولد أباه"أن المقدمة الجزولية كانت أول ما ألف من المنظوم في المغرب والأندلس "والمقدمة من بديع المختصرات التي نشأت في هذا العصر ، وعرفت تطورا كبيرا فيما بعد ، وإبداع الجزولي واضح في نظمه وشدة اختصاره"[1]، كما يؤكد "عبد القادر رحيم الهيتي"أن الجزولية جاءت موجزة غاية الإيجاز ومشتملة على كثير من قواعد النحو العربي وخالية في الغالب من الأمثلة الموضحة لقواعدها"[2]، وقد سميت هذه الأرجوزة "بقانون النحو"وعلى الرغم من اختصاره إلا أنها احتاجت الى الشرح والتنقيح لأن الكثير من أئمة النحو واللغة لم يفهموا ما جاء فيها حتى أن بعضهم قال أنها منطق وليست نحوا "[3].

وممن تميزوا في نظم مثل هذا النوع من الشعر التعليمي "ابن معط الزواوي"الذي ألف منظومته الشهيرة "الدرة الألفية في علم العربية"والتي حظيت باهتمام نحاة القرنين السادس والسابع الهجريين ،إذ انهال عليها كثير من العلماء بالدس والشرح والتنقيب عن كنوزها الدفينة، وقد كان لها الأثر الكبير في تأليف "الخلاصة"لابن مالك ، فقد كثرت"أوجه الشبه بين ابن معط وابن مالك كلاهما أخذ أولا نحو المغرب الذي انصبت فيه روافد المعارف الشرقية ومناهج منظريه وكلاهما اختار نموذجا مختارا يتركز على القواعد البصرية دون أن يستبعد آراء الكوفيين وشواهدهم السماعية ،وكلاهما قام برحلة علمية وتعليمية إلى المشرق وتدارس مع علمائه فأفادهم وأفاد منهم"[4]،لقد حجبت الخلاصة لابن مالك ألفية ابن معطي فلم ينل غيرها المكانة الراقية والشهرة التي بلغتها.

جاءت ألفية ابن مالك على نمط تعليمي نظرا لما تحمله من توضيح وتبسيط لقواعد النحو العربي ،فقد ضمت كل مسائل النحو والصرف وبلغت(1002) بيت ،نالت من الشهرة ما لم ينله أي كتاب منظوم أو ألفية ، وما انكباب الناس على دراستها وشرحها وإيضاح مبهمها إلا أكبر دليل على أهميتها وتميزها ، فقد تأثر ابن مالك وغيره من العلماء الذين نظموا النحو التعليمي بابن حزم على المؤلفات ابن مضاء القرطبي" فهذه الألفية هي محاولة هادئة للاعتراض على المؤلفات النحوية الطويلة المعقدة والتي كانت سببا رئيسيا لصعوبة علم النحو"[5]إذ تعد هذه الألفية وجها جديدا يخرج النحو من جموده ويسهل على الطلبة حفظ قواعده وفهم مصطلحاته وأحكامه ومن بين أبرز مظاهر التيسير والتسهيل في ألفية ابن مالك نذكر[6]:

ــ الإيجاز والابتعاد عن الحشو والشرح الزائدين حاول ابن مالك في ألفيته اجتناب الحشو والشرح الزائدين ،فجاءت ألفيته موجزة ودقيقة وما دفع ابن مالك إلى الاختصار طبيعة العلم المنظوم فيه ، فهو علم النحو الذي لا يحتاج إلى التطويل والإكثار من

ــ الشرح حتى يحقق ابن مالك الهدف المرجو وهو التسهيل للحفظ وبالتالي الاستيعاب والفهم .

ــ الوزن الذي بنيت عليه الألفية: بنا ابن مالك ألفيته على بحر الرجز الذي يعد من أسهل البحور الشعرية وأفضلها لنظم الشعر التعليمي ، فهو أقرب البحور الى النثر وخال من العاطفة .

[1] ــ محمّد المختار ولد أباه ،تاريخ م النحو العربي في المغرب والأندلس ،دار الكتاب العلمية ط2، 2008ص266.
[2] ــ عبد القادر رحيم الهيتي، خصائص مذهب الأندلس النحوي، ص206
[3] ــ يحياوي حفيظة ص166.
[4] ــ محمّد المختار ولد أباه ،ص 289.
[5] ــ يحياوي حفيظة، مرجع سابق ص157.
[6] ــ المرجع نفسه صص159ــ160.


ISBN 978-1-9996437-4-4

ــ ترتيب الأبواب والفصول بشكل منظم :ضمت الألفية ثمانين فصلا مسبوقة بمقدمة ومتلوة بخاتمة ،أولها باب وحدة مستقلة عن غيرها إذ أبعد القواعد النحوية عن المزج أو الخلط فيما بينها ما أدى إلى الضبط والإتقان و تسهيل الحفظ.

ــ التيسير في شروح الألفية: حظيت الألفية بكثير من الشروح والتعليقات التي ركزت في تيسيرها على أساليب عرض المادة النحوية وشرحها بالشواهد والأمثلة والإشارة إلى موقف الشراح من الخلاف النحوي الحاصل في بعض المسائل

وتجدر بنا الإشارة في الأخير أن هذا النوع من النظم يعد فتحا مبينا في دراسة النحو وشرحه وتعود مزيته لنحاة المغرب والأندلس الذين سعوا إلى محاولة فك تعقيدات النحو وإضاءة منعرجاته المظلمة.

ج_شرح الكتب المطولة والمختصرات:من بين أهم طرق التيسير التي اعتمدها نحاة المغرب والأندلس شرح تلك الكتب المطولة والمختصرات التي ألفها الجيل الأول من النحاة كسبويه، و الكسائي والمبرد وغيرهم، والتي تميزت بالتعقيد والصعوبة ما عسر على النحاة استيعاب هذا العلم والقبض على قضاياه فاستفزهم لدراسته وتذليل جل الصعاب التي تميزت بها هذه الكتب، ويعد كتاب سبويه الأصل الأول في النحو العربي إذ انكب عليه الكثير من النحاة بالشرح والتعليق على بعض الآراء النحوية التي وردت فيه واقتراح آراء جديدة يرون أنها أسهل وأيسر ، ومن هؤلاء "أبن طراوة "و"ابن خروف"،"وابن الضائع" [1]

ومن الكتب المختصرة والتي كان لها الأثر الكبير في تيسير النحو كتاب "الجمل" للزجاجي الذي حظي باهتمام كبير من قبل معظم نحاة المغرب والأندلس خلال القرن (6_7هـ)إذ لم يكتفوا بشرحه وشرح أبياته وإنما توجهوا إليه بالنقد والتعليق كما فعل ابن السيد البطليوسي"[2].

حاول نحاة المغرب والأندلس تيسير قواعد النحو خدمة للغة العربية وسعيا للحفاظ على القرآن الكريم ،فسلكوا جميع المسالك التي تحقق هدفهم من خلال نظم الألفيات "كألفية ابن مالك"التي مثلّت منعرجا في دراسة النحو وتسهيل حفظه واستيعابه وكذا شرح الكتب المطولة والمختصرات لتصبح منيرا ينير درب السالكين من الطلبة والدارسين وما أكد سعيهم إلى التيسير إلغاؤهم لبعض القواعد النحوية التي شكلت عتمة على مسائل النحو وقضاياه ، ورغم كل هذه المساعي يبقى النحو العربي علما يحتاج دائما إلى البحث والدراسة نظرا لما يحمله من اختلافات في الآراء ووجهات النظر ، فكل مذهب ينتصر لرأيه ويرى الصواب فيما يقول.

---

[1]_ محمد المختار ولد أباه ، المرجع السابق ص170.

[2]__ المرجع نفسه ص170





المؤتمر الدولي العلمي السابع للمركز الأوروبي للبحوث والاستشارات

"الأندلس والأندلسيون في التاريخ والحضارة"

غرناطة – أسبانيا – مدرسة الدراسات العربية

25 - 26 / 3 / 2019

المقاربة العلمية لمرض الطاعون في الأندلس تأسيس نظرية في العدوى

أ.د/ خالد قطب

جامعة قطر– قطر

Email: kqutb@qu.edu.qa

Ref: 7/2018/226



ISBN 978-1-9996437-4-4

ملخص

تعكس المقاربة العلمية لمرض الطاعون، الذي ظهر في الأندلس في العام 749هـ، 1348م، نظرية علمية في العدوى، بالمعنى السائد لصفة العلمية في ذلك الوقت. إذ تبحث هذه النظرية في أسباب مرض الطاعون وطرق علاجه وسبل الوقاية منه وأساليب توعية الناس بأخطاره. وقد استندت هذه المقاربة على الملاحظة والتجربة للوقوف على الأسباب الحقيقية لحدوث هذا المرض وسبل انتشاره وأيضا سبل علاجه والتحرز من الإصابة به ونقل العدوى. فقد أكدت هذه المقاربة العلمية على أن المنهج العلمي التجريبي هو القادر وحده على تجاوز الأزمات الصحية والاجتماعية والاقتصادية التي تحدث جراء انتشار مرض الطاعون وانتقاله بالعدوى بين البلاد والأفراد.


ISBN 978-1-9996437-4-4

مقدمة

تعكس المقاربة العلمية لمرض الطاعون، الذي ظهر في الأندلس في العام 749هـ، 1348م، نظرية علمية في العدوى، بالمعنى السائد لصفة العلمية في ذلك الوقت. إذ تبحث هذه النظرية في أسباب مرض الطاعون وطرق علاجه وسبل الوقاية منه وأساليب توعية الناس بأخطاره. وقد استندت هذه المقاربة على الملاحظة والتجربة للوقوف على الأسباب الحقيقية لحدوث هذا المرض وسبل انتشاره وأيضا سبل علاجه والتحرز من الإصابة به ونقل العدوى. فقد أكدت هذه المقاربة العلمية على أن المنهج العلمي التجريبي هو القادر وحده على تجاوز الأزمات الصحية والاجتماعية والاقتصادية التي تحدث جراء انتشار مرض الطاعون وانتقاله بالعدوى بين البلاد والأفراد.[1]

[1] نظر في هذه التغيرات الديمغرافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي حدثت جراء وباء الطاعون: العدوي، أحمد، الطاعون في العصر الأموي: صفحات مجهولة من تاريخ الخلافة الأموية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، 2018، حيث يتناول انعكاس انتشار وباء الطاعون على المناحي الديمغرافية والاقتصادية والاجتماعية في العصر الأموي. وأيضا أطروحة الدكتور حسين بوجرة، الطاعون وبدع الطاعون: الحراك الاجتماعي في بلاد المغرب بين الفقيه والطبيب والأمير (1350–1800)، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه، ط1، بيروت/ كانون الأول/ يناير 2011



العقل العلمي العربي في الأندلس

كان المجتمع الثقافي الأندلسي مجتمعا تعدديا، وقد ساعدت هذه التعددية على انفتاح العقل العلمي العربي على ثقافات ومعارف أخرى ثرية وعميقة، وهذا أدى إلى أن يبدع العقل العلمي العربي في الأندلس معرفة علمية لها طابع مغاير، إلى حد ما، عن تلك المعرفة التي أبدعها العقل العلمي في المشرق. أو بعبارة أخرى، اتسمت هذه المعرفة بطابعها التعددي المنفتح كونها انطلقت من تأكيد فرضية تقول بإن المعرفة نسبية وليست مطلقة.

لقد شهد المجتمع العلمي الأندلسي تقدما معرفيا ملحوظا، حيث اتسم هذا التقدم بالتنوع والاختلاف الأمر الذي انعكس على المجتمع ذاته الذي أصبح مجتمعا معرفيا ثريا. فقد شهد المجتمع العلمي الأندلسي تقدما في علوم الرياضيات والفلك والزراعة والطب، إضافة إلى الفلسفة التي شكلت العقل العربي في الأندلس منهجيا من خلال الطرح الفلسفي المتميز لفلاسفة الأندلس وخاصة ابن رشد. ولا يمكن لمجتمع ما من المجتمعات أن يحقق نهضة علمية إلا إذا كانت الفنون والآداب والموسيقى حاضرة بقوة في هذا المجتمع وتتقدم على نحو متوازي مع باقي العلوم.

ولم تقتصر المعرفة في الأندلس على التخصصية الفجة، بل شهد المجتمع الثقافي الأندلسي تداخلا بين المعارف والعلوم والفنون، الأمر الذي يعكس وعيا مجتمعيا بضرورة المعارف العابرة للتخصصات أو البينية. خذ على سبيل المثال، اتجاه العقل العلمي العربي إلى تأسيس علوم للزراعة نظرا لإدراكه الحاجة الاجتماعية الملحة للزراعة كونها عماد الحياة الاقتصادية في أي مجتمع يسعى إلى تحقيق تقدم ونهضة، ولكن تأسيس علوم الزراعة وحدها لا يكفي، بل لابد من تأسيس علوم في الفلك لارتباط أحوال المناخ والحرارة والرطوبة بشئون الزراعة والحصاد والقطاف. ومن ثمة يمكن القول: بإن العقل العلمي العربي في الأندلس جمع بين التنظير المعرفي والممارسة العملية، هذا الجمع الذي أتى ثماره من خلال انتاج التقنية التي ساعدت على نشر المعرفة العلمية في المجتمع الأندلسي، ومن ثمة تحقق التقدم العلمي.

مارس العقل العلمي العربي في الأندلس وأثناء تأسيسه المعرفي والتطبيقي للعلوم على اختلافها، منهجية القطيعة المعرفية على مستويين رئيسيين: مستوى القطيعة المعرفية مع علوم الأوائل، ومستوى القطيعة مع علوم المشرق. فقد أحدث هذا العقل قطيعة معرفية مع النموذج الإرشادي البطلمي في علم الفلك لعدم ملائمة هذا النموذج الإرشادي البطلمي للمتغيرات المكانية والمناخية في المجتمع الأندلسي. فعلى سبيل المثال، أحدث أبو قاسم المجريطي في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي قطيعة معرفية مع هذا النموذج عندما انتقد المعرفة العلمية الفلكية التي تضمنها كتاب المجسطي لبطلميوس واضعا معرفة علمية بديلة في كتابه " اختصار تعديل الكواكب من زيج البتاني."[1] كما أحدث المجريطي قطيعة معرفية مع جداول الخوارزمي الفلكية لعدم توافقها مع خط عرض

[1] فريلي، جول، نور من الشرق: كيف ساعدت علوم الحضارة الإسلامية على تشكيل العالم الغربي. ترجمة: أحمد فؤاد باشا. المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2018، ص:230



قرطبة، ولا يمكن إغفال القطيعة المعرفية التي أحدثها العقل العلمي العربي في الأندلس مع النموذج الإرشادي الرياضي الذي قدمه أقليديس اعتمادا على مصادرته المتعلقة بالتوازي.

لقد اتجه العقل العلمي العربي في الأندلس إلى الواقع لكي يؤسس مجتمعا علميا يقود مسيرة التغيير والتقدم، وذلك من خلال التنظير المعرفي لهذا الواقع، ثم تطبيق المعرفة النظرية في صورة آلات وصناعات تخدم هذا المجتمع. فعلى سبيل المثال، كانت هناك دوافع اجتماعية اقتصادية وراء بحث العقل العلمي العربي في الأندلس عن المعرفة، فقد حدث الكسوف الكلي للشمس في القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي، مما أصاب الناس في مجتمع قرطبة بالرعب لدرجة أنهم تجمعوا بسرعة في المسجد الكبير للصلاة والدعاء لله بأن ينجيهم، ولهذا أرسل الخليفة الأموي عبد الرحمن الثاني مندوبا إلى الشرق لشراء مخطوطات تتعلق بجداول فلكية ومؤلفات في علوم الفلك.[1] ويمكن القول بإن عباس بن فرناس، العالم الفلكي، الشهير، شيد مرصدا في قرطبة به قبة سماوية، وآلة ذات الحلق الفلكية، وساعة مائية تستطيع أن تبين أوقات الصلاة، إضافة إلى اختراعه لبندول الإيقاع، ووضع كرة سماوية يستطيع ضبطها لكي تبدو غائمة، أو صحوة، تبعا لحالة الطقس.[2]

وكما أدرك العقل العلمي العربي في الأندلس حاجة المجتمع إلى علم الصيدنة (الصيدلة) لما لهذا العلم من أهمية لصحة المجتمع، ولهذا نجد توجها معرفيا عاما من قبل أعضاء المجتمع العلمي العربي للتنظير المعرفي للأدوية والعقاقير والأعشاب التي يحتاجها المجتمع العربي الإسلامي في الأندلس. وليس هذا فحسب، بل إدراك هذا العقل العلمي العربي ضرورة توعية المجتمع بأسماء الأدوية والأغذية التي تساعد الناس على الاحتفاظ بصحة جيدة. فعلى سبيل المثال، كتب أبو جعفر الغافقي، وهو من علماء القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي، كتابا عن العقاقير والأعشاب، يذكر فيه أسماء النباتات والأعشاب باللغات العربية واللاتينية والبربرية لحاجة الناس، على اختلاف انتماءاتهم ولغاتهم وأديانهم، إلى هذه المعرفة وتطبيقاتها. وكما كتب ضياء الدين بن البيطار، وهو من أعلام القرن السابع الهجري، الثالث عشر الميلادي، موسوعة طبية جمع فيها ما ذكره اليونانيون والعرب عن الأدوية في الماضي، ثم أضاف إليها ما أستجد في عصره. وقد رتب هذه المادة وفقا لأحرف الهجاء.

وأيضا لا يمكن أن نغفل حضور العلاقة الوثيقة في ذهن المجتمع العلمي العربي في الأندلس بين الصيدنة والطب. ولعل المثال الكاشف لهذه العلاقة هو مثال أبي القاسم الزهراوي، من أطباء القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي، الذي نظر وأبدع طرقا جديدة وصنع آلات في الصيدنة والطب وخاصة في مجال الجراحة. إذ استأصل العديد من أورام الرحم باستخدام الكي تارة، والاستئصال الجراحي تارة أخرى.[3]

---

[1] فريلي، جول، نور من الشرق، مرجع سابق، ص، 235

[2] فريلي، جول، نور من الشرق، مرجع سابق. ص، 230-231

[3] أنظر في ذلك: فرانشيسكو فرانكو، سانشت، تطور الطب في الأندلس، ترجمة: جمعة شبخة، الشاذلي النفطي، المجلة العربية للثقافة. المجلد 14، العدد 27، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. 1994، ص. 181-206


ISBN 978-1-9996437-4-4

لقد كانت حاجة المجتمع العربي الإسلامي في الأندلس إلى التثقيف العلمي ملحة للغاية، الأمر الذي جعل ابن زهر الطبيب الأندلسي يتولى مهمة تثقيف المجتمع الأندلسي بالمعرفة الطبية اللازمة من خلال كتابه "الاقتصاد" الذي وضع فيه معلومات عامة وبسيطة يمكن للقارئ غير المتخصص فهمها واستيعابها وأيضا تطبيقها في حياته.

وكما كان اهتمام المجتمع العلمي العربي في الأندلس، وخاصة الأطباء بالحالات المرضية كبيرا، الأمر الذي دفعهم إلى تأليف كتب مبسطة لشرائح من المجتمع، فنجد على سبيل المثال، يهتم الطبيب ابن الجزار وهو من أطباء القرن الثالث الهجري العاشر الميلادي، بتأليف كتاب للفقراء والمساكين منبها إياهم بالأمراض والأوبئة التي يمكن أن يتعرضوا إليها جراء معاناتهم. لقد أنتقد ابن الجزار نخبوية الأطباء في عصره، هذه النخبوية التي قدمت رسائل وكتب مليئة بالتعقيد والتكليف الأمر الذي حال دون استفادة عامة الناس في المجتمع من الرسائل والكتب الطبية التي ألفوها. لقد أدرك ابن الجزار العلاقة المعقدة بين الفقر والمرض. فالفقر يولد المرض، والمرض ينتج عنه الفقر. فقد كان عجز عامة الناس عن الحصول على مواد العلاج، بتعبير ابن الجزار، وصعوبة تواجد الأطباء لعلاجهم، إما لعدم وجود الأطباء بالعدد الكافي و/أو لغلاء الأجر الذي يتقاضاه الطبيب عندما يصف وصفة علاجية للمريض، هو السبب المباشر الذي جعل ابن الجزار يعمل على تثقيف عامة الناس بالمبادئ العامة في الطب.

ولهذا ساد في المجتمع الأندلسي ما يسمى بطب الفقراء والمساكين، هذا الشكل من الطب الذي انطلق من وعي بأهمية توفير الأدوية رخيصة الثمن لعامة الناس، هذا الوعي يتأسس على فرضية أن عامة الناس هم عماد المجتمعات وقوة تقدمها. ولهذا كان الاهتمام بصحتهم هو الأهم، وكان البحث عن سبل، يمكنهم من خلالها، التغلب على تلك المصاعب التي تواجههم هو مهمة الأطباء، ولهذا ركز طب الفقراء والمساكين على الأطعمة والأشربة والأدوية اللازمة للفقراء. ولهذا نجد ابن الجزار يضطلع بهذه المهمة ويجمع " لمحبي الطب ومن يتمهر في قراءة كتابنا هذا المسمى بزاد المسافر*، وعلم منه العلل وأسبابها ودلائلها وطرق مداواتها بالأدوية التي يسهل وجودها بأخف مؤونة وأيسر كلفة، فيسهل عند ذلك علاج العوام على الأطباء، من أهل الفقر والمسكنة منهم، بهذه الأدوية...وسميت هذا الكتاب بطب الفقراء."[1] والناظر إلى محتوى هذا الكتاب سيجد أن الموضوعات التي تطرق لها تمثل مشكلات حقيقية يعاني منها عامة الناس والفقراء والمساكين، وهي الأمراض التي ترتبط بتواجد الفقراء والمساكين في بيئات عمل غير مناسبة، منها ارتفاع حرارة الجسد وما يتولد عن هذه الحرارة من صداع يصيب رأس المريض نتيجة تعرضه لنزلات برد حادة. وكما يتناول ابن الجزار الأمراض الشائعة في أي مجتمع، وهي التي يتعلق بعضها بالجهاز الهضمي، والبولي، ويتعرض أيضا إلى الطب النسائي، خاصة أمراض الرحم والولادة، والأمراض الجلدية. باختصار، كان كتاب ابن الجزار "طب الفقراء والمساكين" يمثل شكلا من أشكال العلاج رخيص الثمن والفعال في نفس الوقت، والذي يعتمد على ما هو متاح لعامة الناس من النباتات المتداولة في المجتمع.

* يعتبر كتاب طب الفقراء والمساكين الذي وضعه ابن الجزار تلخيصا وتبسيطا لكتابه الأكثر تخصصا " زاد المسافر وقوت الحاضر".

[1] ابن الجزار، كتاب طب الفقراء والمساكين، تحقيق الأستاذين: الراضي الجازي وفاروق عمر العسلي، وزارة الثقافة والمحافظة على التراث، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة. قرطاج، مطبعة المغرب للنشر، 2009، ص، 76


ISBN 978-1-9996437-4-4

ننتهي إلى القول بإن الحياة الثقافة العامة في الأندلس كانت ثرية، كما كان المجتمع العلمي بما يضم من علماء وأطباء وفلكيين وعلماء رياضيات وغيرهم، على وعي بالحاجة إلى التنظير المعرفي والتطبيقي العملي، وإنتاج التكنولوجيا التي تساعد على تقدم المجتمع، وقد أدرك المجتمع العلمي بأن التقدم العلمي لا يتحقق إلا أذا أهتم المجتمع العلمي بتثقيف عامة الناس ونشر الثقافة العلمية في المجتمع، خاصة الثقافة العلمية المتعلقة بالصحة، ولهذا كان ثمة، تركيزا من قبل المجتمع العلمي في الأندلس، على الجانب التطبيقي من الطب حتى يكون له تأثيره على الحياة اليومية الفعلية، وقد ظهر واضحا من المقاربة العلمية التي قدمها العقل العلمي العربي في الأندلس عند تعاطيه مع مرض الطاعون والانتهاء إلى تأسيس نظرية علمية في العدوى.



المقاربة العلمية مع مرض الطاعون في الأندلس

تختلف الاستجابة إلى الأوبئة والأمراض وتطوير الآليات والإجراءات التي تتعامل معها من مجتمع إلى آخر وفقا للثقافة العلمية السائدة، وأيضا وفقا للسلطة السياسية والأفكار الأيديولوجية المهيمنة على الخطاب الثقافي وقت حدوث وباء أو مرض ما. والسؤال الذي تطرحه هذه الورقة هو: كيف كان تعاطي العقل العلمي العربي في الأندلس مع مرض الطاعون؟ وكيف انعكس هذا التعاطي العلمي على المجتمع الأندلسي عامة؟ وهل كان العقل العلمي العربي في الأندلس لديه نظرية علمية في العدوى؟ وهل كان ثمة عوائق معرفية وأيديولوجية تحول دون وجود هذه النظرية في المجتمع العربي الإسلامي في الأندلس؟

صاحب فتح العرب المسلمون للأندلس في العام 92هـ/711م نشأة ثقافة علمية استفاد منها المجتمع الأندلسي استفادة كبيرة، حيث تحول هذا المجتمع إلى مجتمع مثقف ثقافة علمية بما تحمله صفة العلمية من قدرة على التفكير العلمي العقلاني وممارسته. وليس أدل على ذلك من تعامل هذا المجتمع مع الأمراض والأوبئة المعدية ومنها مرض الطاعون. فقد استخدم العقل العلمي العربي في الأندلس المنهج العلمي العقلاني الذي اعتمد على الملاحظة الحسية وإجراء التجارب العملية والابتعاد عن الخوارق والتفسيرات التي تتنافى مع العقل. فعلى سبيل المثال اعتمد الطبيب الزهراوي القرطبي في تأليف كتبه على التفسير الفيزيولوجي للمرض، وبيان الآلية التي ينبغي تطبيقها في علاج المريض. فقد استخدم التشريح لمعرفة السبب المباشر للمرض، ومن ثمة ارتبطت ممارسة التشريح بالجراحة عند الزهراوي.

استند العقل العلمي العربي في الأندلس عند تعاطيه مع مرض الطاعون على نظرية علمية هي نظرية جالينوس الخاصة بالأسباب التي تؤدي إلى انتشار الأوبئة والأمراض في بلد ما ثم ينتشر في بلاد أخرى. إذ أرجع جالينوس أسباب انتشار الأمراض والأوبئة والحمى إلى التلوث البيئي نتيجة الممارسات الخاطئة اللاعلمية من الناس. وقد عبر عن هذا التعاطي العلمي مع مرض الطاعون، اثنان من أطباء الأندلس الموسوعيين، هما ابن خاتمة الأنصاري الأندلسي، ولسان الدين بن الخطيب الأندلسي.

إن قراءة متعمقة إلى كتاب ابن خاتمة الأنصاري الأندلسي" تحصيل غرض القاصد في تفصيل المرض الوافد" يدرك عمق المقاربة العلمية المستندة على المنهج العلمي الذي يبدأ بفرض الفرضيات، ثم التحقق من صحتها أو كذبها عن طريق التجريب، ثم تقديم الحلول العملية التي تساعد الناس في المجتمع على تجنب الإصابة بهذا المرض، وكشف طرق العلاج اللازمة لمن أصيب به.

فقد قسم ابن خاتمة الأنصاري الأندلسي كتابه إلى عدة فصول. فبدأ بتعريف القارئ الأسباب التي جعلته يطلق على مرض الطاعون بـ "المرض الوافد"، حتى يفرق بين الأمراض الوافدة والأخرى المستوطنة، إذ أن معرفة هذا الفارق من شانه أن يساعد على تحديد الأدوية اللازمة والطرق الناجعة للتصدي إليها، لأن كل نوع من الأمراض يترك أثار مختلفة على المصابين. ولهذا صنف ابن خاتمة الأندلسي مرض الطاعون بأنه من الأمراض الوافدة كونه يصيب الكثير من الناس في وقت واحد. وقد عدد ابن خاتمة أسباب مرض الطاعون التي صنفها إلى أسباب عامة وأخرى خاصة، منها الأسباب القريبة ومنها أيضا البعيدة. فأسباب مرض الطاعون عديدة منها فساد الهواء المحيط بالإنسان نتيجة التعفن الذي يصيب أماكن تخزين الأطعمة، فضلا عن التعفن الذي قد يصيب آبار المياه نتيجة إلقاء الناس


ISBN 978-1-9996437-4-4

حيواناتهم النافقة، أو إلقاء فضلات الناس من جيف القتلى في الملاحم. كما أن ثمة عوامل بيئة وجغرافية لها تأثيرها على انتشار مرض الطاعون منها التغيرات الفصلية، واتجاه الرياح، والموقع الجغرافي للبلد المصاب بهذا المرض، بل أكد ابن خاتمة الأندلسي على الدور الذي تلعبه العادات الغذائية السيئة على انتشار مرض الطاعون بين الناس، " فالطاعون ينزل بين البلاد التي يغلب على أهلها أكل الفواكه الرطبة والأغذية العفونية السريعة الاستحالة (يقصد التحول والتعفن) كالحيتان والألبان وشرب المياه الراكدة التي في بطون الأودية والحارة بالغياض والآجام.[1] وليس هذا فحسب، بل ان العادات الغذائية الفردية لها أثرها الواضح في العدوى بمرض الطاعون. فالناس الذين يأكلون كثيرا وينامون كثيرا ولا يتحرزون، أي لا يتجنبون العادات والممارسات التي تؤدي إلى الإصابة بهذا المرض، هم عرضة، أكثر من غيرهم، للعدوى والإصابة بمرض الطاعون ونقله إلى الآخرين.

ويؤكد ابن خاتمة الأندلسي أن طرق انتقال المرض من شخص إلى آخر ومن بلد إلى أخرى متعددة ومتنوعة وكلها ناتج عن الممارسات والعادات غير الصحية والنابعة من جهل ثقافي وتعتيم أيديولوجي. فحدوث العدوى، وفقا لابن خاتمة، يكون من خلال "الأبخرة التي تنفصل عن المرضى الذي نزل بهم هذا الداء، ومن استعمال ملابسهم وفرشهم التي تقلبوا فيها زمن مرضهم، فذلك يشهد له العلم والتجربة، ولقد شهدت أهل سوق الخلق بالمريّة الذين يبتاعون بها ملابس الموتى وفرشهم مات اكثرهم ولم يسلم منهم ولا من الذين خلفوهم إلى الآن إلا الأقل."[2]

ويتضح وعي ابن خاتمة الأندلسي بنظرية العدوى من خلال تتبعه في كتابه لانتقال مرض الطاعون بين البلاد ومعرفة البلد المصدر لهذا المرض. فقد ذكر ابن خاتمة الأندلسي أن مرض الطاعون الذي أصاب الأندلس في عصره جاء من بلاد الخاد وهي الصين. ويؤكد هذا النص الذي قال به ابن خاتمة الأندلسي في المسألة الرابعة من كتابه تحصيل غرض القاصد في تفصيل المرض الوافد، الذي يتحدث فيه عن عدوى المرض الوافد (الطاعون)، يقول:" الظاهر الذي لا خفاء به ولا غطاء عليه أن هذا الداء يسري شره، ويتعدى ضره، شهدت بذلك العادة والتجربة، فما من صحيح يلابس مريضا ويطيل ملابسته في الحادث، إلا ويتطرق إليه أذاته، ويصيبه مثل مرضه، عادة غالبة أجراها الله تعالى."[3]

نخلص إلى أن ابن خاتمة الأندلسي فد فطن إلى أن العدوى تنتقل أكثر في البلاد الفقيرة. فقد كشف ابن خاتمة الأندلسي عن العلاقة الجدلية بين المرض والفقر. إذ تلعب الفوارق الطبقية دورا في انتشار مرض الطاعون. أو بعبارة أخرى، ينتشر مرض الطاعون داخل الأوساط الاجتماعية الأكثر هشاشة على المستويين الصحي والغذائي من جهة، وأيضا على مستوى الموقع الجغرافي والكثافة السكانية

[1] ابن خاتمة، أحمد بن علي، تحصيل غرض القاصد في تفصيل المرض الوافد، ضمن: ثلاث رسائل أندلسية في الطاعون الجارف، تحقيق ودراسة مُحمَّد حسن، سلسلة التاريخ، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس، 2013، ص. 78

[2] ابن خاتمة، أحمد بن علي، تحصيل غرض القاصد في تفصيل المرض الوافد، مرجع سابق. ص. 89

[3] ابن خاتمة، أحمد بن علي، تحصيل غرض القاصد في تفصيل المرض الوافد، مرجع سابق. ص. 98 ، وأنظر: علي، مُحمَّد كرد، تحصيل غرض القاصد في تفصيل المرض الوافد، عرض مخطوطات ومطبوعات، مجلة المجمع العلمي العربي، المجلد 17، الأجزاء: 7،8، 1942، ص. 358،372، ص. 361


ISBN 978-1-9996437-4-4

داخل الأحياء من جهة أخرى. ولهذا كان الشغل الشاغل لابن خاتمة الأندلسي هو الحد من تفشي العدوى بين أهل المدن والمناطق التي لم تصاب بعد بالطاعون، أي كان هدفه المحافظة على الإنسان، أي "المحافظة على الأنفس والأبدان مما عسى أن يلحقها من التلف أو المرض."[1]

ولطالما حدد ابن خاتمة الأندلسي أسباب مرض الطاعون وطرق انتشاره عن طريق العدوى، كان لابد أن يضع سبل الاحتراز والوقاية منه، والحيلولة دون انتقاله بين الناس عن طريق العدوى، فقد ضمنها ابن خاتمة الأندلسي في المسألة الخامسة من كتابه السابق الذكر، وقد حصر الأمور التي تدعو إليها حاجة الإنسان في بقاء حياته في ستة أقسام يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

الأولى: وضع الرياحين على فراش البيوت والمواظبة على استنشاق الهواء النقي، وتناول الليمون لأن لديه قدرة على مقاومة السموم، إضافة إلى أن استنشاق ازهار الورود والبنفسج يساعد على امداد الجسم بالطاقة التي تساعده على مقومة المرض.

الثانية: الالتزام بعدم التنقل بين الأماكن في حال حدوث طاعون في بلد ما حتى لا يبذل جهدا ويضطر إلى استنشاق كم أكبر من الهواء الملوث فتتدهور صحة المريض ويكون عرضة لتلقي العدوى.

الثالثة: اتباع نظام غذائي صحي وذلك بالابتعاد عن الأطعمة الثقيلة والغنية مثل العصايد والثرايد والاسفنج والكعك والمعجنات وخبز الشهير واستبداله بخبز الذرة، والإقلاع عن اللحوم، وإن كان لا بد منها فيجب طهيها جيدا بخل الليمون، إضافة إلى تجنب الشبع والنوم بعد الأكل مباشرة.

الرابعة: اتباع روتين يومي في النوم والاستيقاظ بحيث يقتصر نوم المرء على فترات الليل فحسب وفي أماكن جيدة التهوية.

الخامسة: التخلص من الفضلات في الجسم وذلك بتناول المشروبات، وأيضا بعمل الحجامة للتخلص من الدماء الفاسدة في الجسم، والمحافظة على النظافة العامة بالإكثار من الاستحمام.

السادسة: أن يعيش المرء في بيئة نفسية سوية مليئة بالمسرات وأن يبتعد عن المشاعر السلبية وذلك بالقراءة وخاصة كتب التاريخ والحكايات والفكاهات والأشعار الغزلية منها.

ولهذا ينتهي ابن خاتمة الأندلسي في هذا الباب إلى القول:" لا ينبغي للعبد أن يفرط فيما أنعم الله عليه من العلم والعمل الكفيلين بمصالح الدنيا والآخرة، ولا ينبغي للعبد أن يحل يده من التوكل طرفة عين فلا يكون توكله على الله تعالى سبحانه إلا بعد استفراغ جهده في التحفظ والاحتراز، وهذه حقيقة العبودية."[2]

لقد كان السبب العلمي لمرض الطاعون، الذي قدمه العقل العلمي العربي في الأندلس، قائما على منهج علمي عقلاني يعتمد على الملاحظة والتجربة. فيذكر لسان الدين ابن الخطيب الأندلسي والمعاصر لمرض الطاعون، إلى أنه مرض سام ينتقل بواسطة الهواء ويسري

[1] ابن خاتمة، أحمد بن علي، تحصيل غرض القاصد في تفصيل المرض الوافد، مرجع سابق، ص. 102

[2] علي، محمد كرد، تحصيل غرض القاصد في تفصيل المرض الوافد، عرض مخطوطات ومطبوعات، مرجع سابق. ص، 362


ISBN 978-1-9996437-4-4

في العروق فيؤدي إلى تسمم الدم. وتظهر الأعراض على شكل حمى أو نزيف، وهو من الأمراض التي تنتقل بين الناس بالعدوى اعتمادا على مدى استعداد البدن لقبوله أو رفضه.

وقد أسس ابن الخطيب الأندلسي نظرية في العدوى. إذ عن طريق خبرته التجريبية استطاع أن يتوصل إلى الأسباب التي تؤدي إلى انتقال العدوى بين أفراد المجتمع، والأسباب التي تؤدي إلى استفحال مرض ما وانتشاره في مجتمع من المجتمعات، ولهذا نجد ابن الخطيب الأندلسي يفسر للقارئ الكيفية التي تنتشر من خلالها العدوى مفندا الرأي الفقهي الذي يقول بإن العدوى من الله وأنها قدر قدره الله للاختبار والامتحان، يقول ابن الخطيب الأندلسي: " فإن قيل كيف نسلم بدعوى العدوى وقد رد الشرع بنفي ذلك، قلنا: لقد ثبت وجود العدوى بالتجربة والاستقراء والحس والمشاهدة والأخبار الواردة، هذه هي مواد البرهان. ثم أنه غير خفي على من نظر في الأمر أن من يخالط المصاب بهذا المرض يهلك، ويسلم من لا يخالطه، كذلك، فإن المرض يقع في الدار أو المحلة من ثوب أو أنية، فالقرط يتلف من علقه بأذنه ويبيد البيت بأسره، ومن البيت ينتقل المرض إلى المباشرين ثم إلى جيرانهم وأقاربهم وزائريهم حتى يتسع الخرق، وأما مدن السواحل فلا تسلم أيضا إن جاءها المرض عبر البحر عن طريق وافد من مدينة شاع عنها خبر الوباء.[1]

يتضح من هذا النص وعي المجتمع العلمي الأندلسي بالكيفية التي تنتقل بها العدوى وينتشر بها المرض، منها متعلقات وملابس المريض ذاته، واختلاط المريض بغيره من الناس، الأمر الذي يجعل المرض ينتقل من مكان إلى آخر، ومن بلدة إلى أخرى عن طريق السفن التجارية التي تحل في بلد موبوء، ونتيجة هذا الوعي اتخذ المجتمع العلمي العربي في الأندلس عدة إجراءات لمقاومة الأمراض المعدية ومنها الطاعون للحد من انتشارها وهي:

- عزل المريض وعدم زيارته.
- عزل المنطقة المصابة.
- رقابة السفن القادمة من البلاد المصابة.[2]

ولهذا كان لابن الخطيب أهميته تاريخ العلم وخاصة الطب، حيث كانت رسائله وكتبه العلمية/الطبية تعكس هذا الصراع الفكري الأيديولوجي حول مرض الطاعون. فقد عرض في رسائله وكتبه تلك وصفا لمختلف الأمراض التي تصيب الناس في عصره وأسبابها وعلاجها وطرق الوقاية منها من خلال الأدوية المستخرجة من الأعشاب والنباتات، وأيضا من خلال أنظمة غذائية مناسبة لكل مريض حسب حالته المرضية التي يعاني منها. إذ كان هدفه من وراء مقارباته العلمية/الطبية حفظ الصحة. ولا يمكن فصل المقاربة العلمية/الطبية التي يقدمها ابن الخطيب في رسائله وكتبه عن الأساس المعرفي الذي ينطلق منه في مقاربته تلك، أعني أولوية العقل على

[1] نقلا عن: ريغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب: أثر الحضارة العربية في أوروبا، نقله عن الألمانية: فاروق بيضون، كمال دسوقي، راجعه ووضع حواشيه: مارون عيسى الخوري، دار الجيل، بيروت، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط8، 1993، ص. 276

[2] عبد الجواد، أحمد محمود، علم الأوبئة العربي في أوروبا، مقدمة ضمن كتاب: شلدون واتسي، الأوبئة والتاريخ: المرض والقوة الإمبريالية، ترجمة: أحمد محمود عبد الجواد. القاهرة. ط1، المركز القومي للترجمة، 2010، ص. 31


ISBN 978-1-9996437-4-4

النقل في المعرفة، وهو الأمر الذي جعله موضع هجوم ونقد شديدين نتج عنهما إدانته بتهمة الزندقة والقبض عليه وإيداعه السجن، والتيسير لمن يغتاله داخل محبسه، يقول ابن خلدون:" ودس سليمان بن داود لبعض الأوغاد من حاشيته بقتله، فطرقوا السجن ليلا ومعهم زعانفة جاءوا في لفيف الخدم مع سفراء السلطان ابن الأحمر، وقتلوه خنقا في محبسه."[1] ولم يتوقف الأمر عند ذلك الحد، بل تجاوزه إلى إخراج جثته من قبرها وحرقها والتمثيل بها.

إن إدراك العقل العلمي العربي في الأندلس الأسباب التي تؤدي إلى وباء الطاعون وانتشاره من خلال المنهج التجريبي المعتمد على الملاحظة وإجراء التجارب واتخاذ الإجراءات التي تحمي المجتمع من هذا الوباء، جعل هذا العقل يتعرض لهجوم كبير من قبل العقل الفقهي الذي تعاطى مع وباء الطاعون باعتباره عقابا جماعيا من الله للبشر نتيجة اقترافهم للخطايا والذنوب. فوفقا لهذا العقل الفقهي، إذا سلم بأن هذا الوباء معديا فانتقاله يمثل عقابا أيضا من الله، ومن ثمة لا غرابة في أن يشكل الطاعون مبحثا علميا تقاطعت فيه حقول الحديث والفقه والفلسفة، فضلا عن الاختصاص الأصيل وهو الطب.[2]

يحاجج العقل الفقهي بأن حدوث وباء الطاعون وانتشاره راجع إلى أنه وخزة من وخزات الجن، وأن زعم العقل العلمي الذي يقول بإن انتشار وباء الطاعون راجع إلى فساد الهواء، هو زعم غير مقبول بالنسبة للعقل الفقهي. فقد يحدث وباء الطاعون في أجواء صحية غير فاسدة الهواء، وقد يصيب البعض ولا يصيب البعض الآخر، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن وباء الطاعون هو من الجن و/أو ابتلاء من الله نتيجة خطايا البشر، والانشغال بالدنيا والانهماك في الملذات والمعاصي، وإهمال العبادات والنوافل، والجحود، فخروج الناس عن الحدود التي وضعها الله، وانتهاك حرماته، وتبديل أحكامه، وتغيير معالم دينه، كل هذا يؤدي إلى انتشار الطاعون. ومن جهة أخرى، اعتبر العقل الفقهي أن الطاعون إذا حل بالمسلمين فهو رحمة إلهية، والرحمة هنا هي رحمة آخروية، كون الذي يموت من المسلمين بهذا الوباء يكون شهيدا، وبالتالي فإن الفرار منه أو محاولة طلب العلاج، أو الإقرار بانتقال العدوى يعد طعنا في الدين، وخروجا على قضاء الله وقدره، " فإذا اجتهد العبد في التوكل على الله، وقهر نفسه على الصبر في البلد الذي وقع فيه الطاعون، وترك الفرار منه علما ويقينا أن المقام بالبلد الذي هو فيه لا يقدم الأجل، والخروج منه لا يؤخر الأجل، إلا كتب الله له مثل أجر الشهيد."[3] ولهذا لا يرتفع الطاعون إلا بالتوبة والرجوع والاستكانة إلى الله تعالى، وترك المعاصي، والخروج من المظالم وكثرة الصدقة، وصلة الأرحام وغيرها من الأفعال التي تقرب إلى الله. ومن ثمة طالب بعض الفقهاء بالدعاء لكي يرتفع الطاعون القاتل عن الأمة. ولهذا تحتوي رسالة البيلوني (المتوفي في عام 1043هـ/1632م) في الطاعون على الكثير من الأدعية والوصايا والأحجبة للوقاية من الطاعون، وكانت تعلق على

[1] ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتاب اللبناني– مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ طبع، الجزء 13، ص. 709

[2] العدوي، أحمد، الطاعون في العصر الأموي، مرجع سابق. ص. 36

[3] شمس الدين، المنبجي، كتاب الطاعون وأحكامه، تحقيق ودراسة أحمد بن محمد بن غانم آل ثاني، زوايا للدراسات والبحوث، الدوحة، قطر، ط1، 2016. ص. 142


ISBN 978-1-9996437-4-4

الصدور وفوق الرأس وخلف الباب.[1] وبالتالي رفض هذا العقل إمكانية حدوث العدوى وإمكانية انتقالها من شخص إلى آخر أو من مكان إلى آخر، إذ الاعتقاد في العدوى، وفقا لزعم العقل الفقهي، يعد شركا لأن المرض من الله، وبالتالي لا تجدي معه أي شكل من أشكال التداوي والعلاج لا سيما علاج واحد ووحيد هو أن ينطق المريض بالشهادتين.

ولهذا كان ثمة هجوما ضاريا من قبل العقل الفقهي على العقل العلمي الطبي، كون هذا الأخير لم يفطن إلى الأسباب الشرعية لحدوث الطاعون، وبالتالي لم يقدم الأطباء الدواء الناجع له، وهذا العجز المعرفي، وفقا للعقل الفقهي، راجع إلى أن الأطباء لم يفطنوا إلى أن " اعمال العباد خيرها وشرها، حسنها وقبيحها، مقتضية لآثارها، وهذا هو السبب الشرعي...وأن كل خير في الدنيا والآخرة سببه طاعة الله ورسوله، وكل شر في الدنيا والآخرة سببه مخالفتهما، فالأسباب الشرعية لا يعرفها إلا العارفون بالله ورسوله."[2] وهي المعرفة التي يفتقر إليها الأطباء، ومن ثمة بدت المعرفة العلمية أمام المعرفة الناتجة عن العقل الفقهي معرفة مشوهة تتناقض مع الشرع، وأن كل من يتعاطى مع المعرفة العلمية الطبية يعد خارجا على الشرع. فالمعرفة العلمية التي تثبت العدوى هي معرفة مذمومة، ومن يصدق من الناس هذه المعرفة يكون إيمانه ضعيفا.

[1] العدوي، أحمد، الطاعون في العصر الأموي، مرجع سابق. ص. 44

[2] شمس الدين، المنبجي، كتاب الطاعون وأحكامه. مرجع سابق. ص. 240-241


ISBN 978-1-9996437-4-4

الخاتمة

كانت المقاربة العلمية التي أسست نظرية في العدوى نتيجة تطبيقها لآليات المنهج العلمي القائم على المشاهدة والتجريب، ومحاولتها تحويل المعرفة العلمية إلى ثقافة تسود المجتمع الأندلسي، ودخولها في نقاش علمي مع المقاربة الفقهية، التي انطلقت من أفكار أيديولوجية هدفها تقويض المقاربة العلمية/الطبية وبيان خللها المعرفي، بحيث بدت المقاربة العلمية/الطبية خروجا على الشرع، أقول، كانت المقاربة العلمية/الطبية طوق نجاة للمجتمع العربي الأندلسي من كارثة تفشي وباء الطاعون، وذلك بفضل تأسيس هذه المقاربة لنظرية علمية في العدوى. وفي الوقت ذاته عمل المجتمع العلمي العربي في الأندلس على توعية عامة الناس وخاصتهم وبيان خطورة وباء الطاعون من خلال تأليف رسائل وكتب في الطب والصحة العامة، إذ ركزت هذه الرسائل والكتب على تفنيد التفسيرات الخرافية والعلمية الزائفة التي تفسر وباء الطاعون بأنه عقابا إلهيا نتيجة تصرفات الناس المشينة من جهة، وأيضا التصدي للتفسيرات التي تربط هذا الوباء بتأثير حركة النجوم والكواكب من جهة أخرى، وتؤكد في الوقت ذاته، أن القضاء على وباء الطاعون لا يكون إلا من خلال ممارسات علمية صحية، وتناول الأدوية حرصا على عدم انتقال العدوى.

لقد نجحت المقاربة العلمية/الطبية في الأندلس في إحداث نهضة علمية من خلال توعية المجتمع بأهمية المقاربات العلمية عند تناول المشكلات التي تواجه المجتمع وخاصة المشكلات المتعلقة بالصحة. الأمر الذي جعل المجتمع يدرك أنه لا تقدم علمي إلا إذا تحول العلم والمعرفة العلمية إلى ثقافة يمارسها الناس في حياتهم، وهو الدرس الذي حاول المجتمع العلمي الأندلسي إيصاله إلى الأجيال التالية له زمنيا.


ISBN 978-1-9996437-4-4

المراجع

1- ابن الجزار، كتاب طب الفقراء والمساكين، تحقيق الأستاذين: الراضي الجازي وفاروق عمر العسلي، وزارة الثقافة والمحافظة على التراث، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة. قرطاج، مطبعة المغرب للنشر، 2009.

2- ابن خاتمة، أحمد بن علي، تحصيل غرض القاصد في تفصيل المرض الوافد، ضمن: ثلاث رسائل أندلسية في الطاعون الجارف، تحقيق ودراسة مُحَمَّد حسن، سلسلة التاريخ، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس، 2013.

3- ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتاب اللبناني- مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ طبع، الجزء 13.

4- العدوي، أحمد، الطاعون في العصر الأموي: صفحات مجهولة من تاريخ الخلافة الأموية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، 2018.

5- حسين بوجرة، الطاعون وبدع الطاعون: الحراك الاجتماعي في بلاد المغرب بين الفقيه والطبيب والأمير (1350-1800)، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه، ط1، بيروت/ كانون الأول/ يناير 2011.

6- ريغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب: أثر الحضارة العربية في أوروبا، نقله عن الألمانية: فاروق بيضون، كمال دسوقي، راجعه ووضع حواشيه: مارون عيسى الخوري، دار الجيل، بيروت، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط8، 1993

7- عبد الجواد، أحمد محمود، علم الأوبئة العربي في أوروبا، مقدمة ضمن كتاب: شلدون واتسي، الأوبئة والتاريخ: المرض والقوة الإمبريالية، ترجمة: أحمد محمود عبد الجواد. القاهرة. ط1، المركز القومي للترجمة، 2010

8- علي، مُحَمَّد كرد، تحصيل غرض القاصد في تفصيل المرض الوافد، عرض مخطوطات ومطبوعات، مجلة المجمع العلمي العربي، المجلد 17، الأجزاء: 8،7، 1942، ص. 358،372

9- شمس الدين، المنبجي، كتاب الطاعون وأحكامه، تحقيق ودراسة أحمد بن مُحَمَّد بن غانم آل ثاني، زوايا للدراسات والبحوث، الدوحة، قطر، ط1، 2016

10- فرانشيسكو فرانكو، سانشت، تطور الطب في الأندلس، ترجمة: جمعة شبخة، الشاذلي النفطي، المجلة العربية للثقافة. المجلد 14، العدد 27، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. 1994، ص. 181-206

11- فريلي، جول، نور من الشرق: كيف ساعدت علوم الحضارة الإسلامية على تشكيل العالم الغربي. ترجمة: أحمد فؤاد باشا. المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2018،





المؤتمر الدولي العلمي السابع للمركز الأوروبي للبحوث والاستشارات

"الأندلس والأندلسيون في التاريخ والحضارة"

غرناطة – أسبانيا – مدرسة الدراسات العربية

25 - 26 / 3 / 2019

مدينة بلنسية في عهد القاضي ابو أحمد جعفر بن جحاف المعافري 485هـ-487هـ/ 1092-1094م

أ.د/ محمد نايف العمايرة

جامعة مؤتة– الأردن

Email: damayreh1963@yahoo.com

Ref: 7/2018/227

ISBN 978-1-9996437-4-4

9 781999 643744

ملخص البحث:

يتناول البحث فترة تاريخية مهمة من تاريخ مدينة بلنسية وهي فترة حكم القاضي أبو أحمد بن جحاف، والممتدة من 485هـ/1091م وحتى 487هـ/1092م، وبين البحث لمحه موجزة عن حياة ابن جحاف من حيث أصله ونسبه، ثم موقفه من أهل مدينة بلنسية ضد القادر بن ذي النون، وإعلان الثورة عليه وقتله والوقوف إلى جانب المرابطين وتولي القاضي ابن جحاف مكانه سنة 485هـ/ 1902م، تحت حماية المرابطين.

وبين البحث سياسة ابن جحاف في الحكم والتي ادت في النهاية الى استيلاء السيد القمبيطور عليها سنة 487هـ/1029م , وبين كذلك وضع المدينة واهلها تحت سيطرة القمبيطور والتي ادت الى قتل القاضي ابن جحاف حرقا بالنار سنة 488هـ/1095م بعد اقل من سنه من استيلاء القمبيطور على المدينه .


ISBN 978-1-9996437-4-4

أصله ونسبه:

هو القاضي أبو أحمد جعفر بن جحّاف بن عبدالله بن جعفر بن عبد الرحمن بن جحّاف بنيمن بن سعيد المعافري، وهو من أهل بلنسية[1].

وينتمي إلى أسرة بلنسية اشتهرت باهتمامها بالعلم والفقه والقضاء، إذ تقلد عددٌ من أمرائها القضاء في مدينة بلنسية وفي غيرها، وأما ابن جحّاف، فقد تقلّد منصب صاحب الأحكام في بلنسية ثم القضاء بعد عم أبيه أبي المطرف عبدالرحمن بن عبد الله بن عبدالرحمن[2]

(1) ابن عذاري، البيان، ج3، ص30، ج4، ص147، ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج1، ص239، الضبي، بغية، ص257.

(2) ابن الأبار، التكملة، ج1، ص239-240، ابن عذاري، البيان، ج3، ص305.



الثورة على القادر بن ذي النون وتوليه الحكم مكانه عام (485هـ/1092م):

تسارعت الأحداث بعد سقوط مدينة طليطلة بيد الفونسو السادس، وتولى القادر الحكم في بلنسية، فبعد أقل من سنة من سقوط طليطلة دخلت القوات المرابطية بقيادة يوسف بن تاشفين إلى الأندلس، وحققت انتصاراً كبيراً على القوات النصرانية التي كان يقودها الفونسو السادس في معركة الزلاقة سنة (479هـ/1086م)، فتنفس ملوك الطوائف وأهل الأندلس عموماً الصعداء، ومنهم القادر بن ذي النون، وأراد يوسف بن تاشفين استغلال الوضع لتوحيد الأندلس والتخلص من التجزئة والتفرقة التي تعيشها البلاد، ولكنه وجد أن ملوك الطوائف لا يريدون الوحدة، وكل واحدٍ منهم يريد الحفاظ على مركزه مهما كانت الظروف والنتائج، وغير مستعد للتنازل عن كرسيه المتهاوي، مما جعل ابن تاشفين يعطي تعليماته لقادته بالقضاء على ملوك الطوائف، وتوحيد الأندلس الإسلامية، ومن هؤلاء القادة ابن عائشة الذي تولى القيادة في مدينة مرسية، فرحب أهل بلنسية كغيرهم من سكان المدن الأندلسية بالجيوش والقيادات المرابطية[1].

وكان أهل بلنسية أكثر الناس تأثراً بهذه الظروف الجديدة واستجابة لها لكثرة المعاناة التي لاقوها في أثناء حكم القادر بن ذي النون، وللدور الكبير الذي لعبه الفقهاء في هذه الفترة، وعلى رأسهم قاضي المدينة ابن جحّاف مستغلين مكانتهم الاجتماعية والدينية لدى عامة الناس، فكانوا يحرضونهم على الحكام والثورة عليهم.

استطاع ابن جحّاف بحكم خبرته ومعرفته ببلنسية وأهلها أن يكسبهم إلى جانبه ويحرضهم للثورة على القادر، والوقوف إلى جانب المرابطين، فبعد دخول جيش المرابطين إلى مدينة مرسية بقيادة محمد بن عائشة، استغل أهل بلنسية هذا الظرف، فتشكل وفد منهم برئاسة ابن جحّاف، ومعه صاحب الأحكام ابن واجب، وأهل الحل والعقد، وذلك لمقابلة ابن عائشة وطلب العون والمساعدة منه، مقابل دخول بلنسية في طاعة المرابطين[2].

ويبدو أن أحمد بن يوسف بن هود كان له دور كبير في جعل أهل بلنسية وابن جحاف ينضمون إلى قوات المرابطين، ويتضح هذا الدور مما ذكره ابن بسام إذ يقول: "شعر أحمد بن يوسف بن هو بعساكر المرابطين تقبل من كل حدب، وتطلع على أطرافه من كُلّ مرقب، عندها أسِّدَ كلباً من أكلب الجلالقة يُسمّى برذريق ويدعى بالقمبيطور، وكان عقالاً وداءً عُضالاً، وسلطوه على أقطار

(1) ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص182، ابن عذاري، البيان، ج4، ص149.

(2) ابن بسام، الذخيرة، ق3، م1، ص94-95، أ.ليفي بروفنسال، الإسلام في المغرب والأندلس، ترجمة. السيد عبدالعزيز سالم، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، ص216 (يشار إليه فيما بعد: بروفنسال، الإسلام في المغرب والأندلس).


ISBN 978-1-9996437-4-4

الجزيرة حتى عمّ شرّه قاصيها ودانيها، وأراد ابن هود أن يجعل الطاغية هذا بينه وبين عساكر المرابطين فوطاً له أكناف بلنسية وجبى إليه المال، فنزل بساحتها وقد اضطرب حبلها وتسرّب أهلها، وبنفس الوقت كان متولي القضاء فيها أحمد بن جحاف"[1].

وهذا التصرف من قبل ابن هود شجع أبن جحاف وأهل بلنسية إلى الانضمام لجيش المرابطين للتخلص من هذا الخطر القادم، وخاصة أن حاكمها القادر لا حول له ولا قوة بعد أن أصبح ألعوبة في يد القادة القشتاليين ومنهم القمبيطور[2].

ورحّب المرابطون بأهل بلنسية واستجاب قائدهم ابن عائشة لطلبهم فشكلوا قوةً واحدة لمحاربة القادر وحلفائه من النصارى الإسبان، فأعلنوا الثورة عليه.

اختلفت الروايات عن الثورة ومقتل القادر، فابن عذاري يذكر روايتين مختلفتين هما:

بعد أن تولى القادر الحكم في بلنسية، تحت حماية القوات القشتالية بدأ بذلك نفوذهم غير المباشر، كما أن القادر أحدث فيها أحداثاً، وغيّرَ أحكاماً وأظهر منكراً كثيراً، وصادق الفونسو السادس وهاداه وراسله، فخاف أهل بلنسية منه أن يملكها لألفونسو كما ملكه طليطلة فاجتمعوا وعزموا على قتله وتقديم ابن جحاف مكانه، فدخلوا عليه وقتلوه ليلة الثلاثاء الثالث والعشرين من رمضان، وبويع ابن جحاف في صبيحتها وهو يوم الثلاثاء الرابع والعشرين من رمضان سنة خمس وثمانين وأربعمائة[3].

وأما الرواية الثانية فتختلف تماماً ومفادها: " أنه بعد دخول ابن ذي النون بلنسية، استغل أهلها وجود القائد المرابطي ابن عائشة في مرسية، وانتهزوا فرصة خروج القمبيطور إلى سرقسطة، فأرسلوا إلى قاضي مدينتهم ابن جحاف للاتصال بابن عائشة وخاصة بعد أن قوي نفوذ القمبيطور، متعبد أهل بلنسية، وجالب ضروع جباياتها صرامته، فوجّه ابن جحاف الدعوة لابن عائشة لدخول مدينة بلنسية، فجهز فرقة عسكرية مكونة من خمسمائة فارس من المرابطين اسند قيادتها إلى أحد قادته يعرف بأبي نصر، فتوجهت الفرقة إلى بلنسية، فخرج الناس للقائها، فانهارت أمامهم القوة القشتالية المكلفة بالدفاع عن المدينة، وهذا يدل على أن القوة الخارقة التي ينسبها المؤرخون الفرنجة إلى أتباع القمبيطور حديث خرافة، ويعترف المؤرخون الفرنجة بفرار الجند النصراني أمام هؤلاء المرابطين الذين دخلوا المدينة[4].

(1) ابن بسام، الذخيرة، ق3، م1، ص94-95.

(2) ابن بسام، الذخيرة، ق3، م1، ص94-95.

(3) ابن عذاري، البيان، ج3، ص305، ج4، ص31، 147-149، ابن الكردبوس، تاريخ الأندلس، ص103، بروفنسال، الإسلام في المغرب والأندلس، ص216.

(4) حسن محمود، قيام دولة المرابطين، ص314، بروفنسال، الإسلام في المغرب والأندلس، ص216.


ISBN 978-1-9996437-4-4

وأما القادر بن ذي النون، فقد فرّ من قصره، وألقي القبض عليه، وقتل بأمر من ابن جحّاف، الذي تولى حكم بلنسية، وفتح أبواب المدينة أمام المرابطين[1]. ولكن ابن خلدون يشير إلى أنه لم تمض على إقامته فيها سوى سنتين، فكان قتله سنة (481هـ/1089م)[2].

بعد أن نجحت ثورة ابن جحاف على القادر، وتمّ له ما أراد، واستقرَّ الوضع في بلنسية تحت حماية قوات المرابطين، جلس على كرسي الحكم متنقلاً من كرسي القضاء، فبدأ بداية جيدة إذ قام بترتيب أرزاق الجند والخدمة، ولكنه بعد ذلك استشعر غلظة الرؤساء، وأظهر أبهة الملك، فأقام في بلنسية ملكاً عظيماً[3].

وأراد أن يكون له مثل ما كان الرؤساء الأندلس وأمرائها من الصيت ووفرة النقود، كما كان يطمح في الوصول إلى ما وصل إليه القاضي مُحَمَّد بن إسماعيل بن عبّاد، في إشبيلية، إلا أنه لم يوفق في ذلك، لأنه لم يحسن النظر ولا ساعده القدر[4].

وتحقيقاً لما كان يحلم به، فقد كان مجلسه مليئاً بالوزراء والفقهاء والزعماء والغلمة أمامه، وأمام موكبه فكان يتصف بالأبهة والعظمة، إذ يتقدّمه العبيد والطرّد ويتأخر عنه الجند وتستقبله المصانعة بالدعاء والثناء[5].

ويبدو أن ابن جحّاف لم يدرك الفرق بين أمور القضاء، وبين أمور السياسة، لذلك أخفق في تحقيق حُلُمه، فقد دُفع إلى أمور سلطانية لم يتقدّم قبلُ في غوامض حقائقها وإلى ركوب أساليب سياسية لم يكن له عهدُ باقتحام مضايقها، ولا بالدخول في ضنك مأزقها[6].

كما أن ابن جحاف لم يكن يعلم أن تدبير الأقاليم غير تلقين الخصوم، وأن عُقدَ ألوية البنود، غيرُ الترجيح بين العقود، وانتحال الشهود[7].

(1) ابن عذاري، البيان، ج4، ص150-304.
(2) ابن خلدون، العبر، ق1، م4، ص347-348.
(3) ابن عذاري، البيان، ج4، ص32، بروفنسال، الإسلام في المغرب والأندلس، ص217.
(4) ابن عذاري، البيان، ج4، ص32.
(5) ابن عذاري، البيان، ج4، ص32.
(6) ابن بسام، الذخيرة، ق3، م1، ص96-97.
(7) ابن بسام، الذخيرة، ق3، م1، ص96-97.


ISBN 978-1-9996437-4-4

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى انشغل ابن جحاف بجمع الأموال والذخائر التي تركها ابن ذي النون وجنوده، ولم يلتفت إلى الأمور المهمة وهي الاهتمام بالمدينة وأهلها، وإعداد الجيوش، والنظر في تنظيم الأمور السياسية والإدارية وغيرها : فقد شُغل بما كان احتُجن من بقية ذخائر ابن ذي النون وشيعته عن استجلاب الرجال والنظر في شيءٍ من الأعمال"[1].

وبسبب سياسته الرامية إلى الانفراد بالحكم، وعدم مشاركة المرابطين له، وتركهم وشأنهم في المدينة وعدم الاهتمام بهم، كل ذلك جعل الحكومة المرابطية تعطي الأوامر لجنودها بترك المدينة، لذا، " انفضت عنه تلك الحملة اليسيرة من الخيل المرابطية التي كانت تعلّق بسببها وموّه على الناس بها"[2] فانعكس ذلك على وضعه في المدينة إذ ضعف مركزه وأصبحت عرضة لتدخل السيد القمبيطور وجنوده، وفرض الحصار عليها، دون أن يجدوا من يمنعهم أو يقف دونهم.

ولقد أثرت الظروف الداخلية في بلنسية على سياسته، وخاصة ضيق المذاهب والأموال، وإلى جانب ذلك غلطة العدو الملازم لها[3]. وهو ينتظر الفرصة المناسبة لدخولها والقضاء على الوجود الإسلامي فيها.

وكان لدخول ابن جحاف والقوات المرابطية مدينة بلنسية، ومقتل القادر أثر كبير في نفوس النصارى وقادتهم، لذا، بدأ خطرهم يهدد المدينة برئاسة القائد المغامر كما تسميه المصادر السيد القمبيطور الذي قام بدوره بفرض حصار مميت على المدينة وأهلها، لم تستطع التخلص منه بسبب سياسة ابن جحاف الخاطئة إذ لم يترك المرابطين وقادتهم أمر الدفاع عنها، ولكنه بقي متمسكاً بكرسيه المتهاوي أمام قوات القمبيطور ومعتمداً على أهل المدينة لمواجهة الحصار المفروض، فكانت النتيجة سقوط بلنسية بيده سنة 487هـ/1094م.

(1) ابن بسام، الذخيرة، ق3، م1، ص96-97.
(2) ابن بسام، الذخيرة، ق3، م1، ص96-97.
(3) ابن بسام، الذخيرة، ق3، م1، ص96-97.


ISBN 978-1-9996437-4-4

السيد القمبيطور وسقوط بلنسية بيده (487-492هـ/1094-1099م) وقتله القاضي ابن جحاف:

إسمه الأصلي رودريجو دياز دي فيفار، وتسميه الرواية الإسلامية لذريق أو رزريق (Rodrigo Diaz de Vivar)، ويلقب بالسيد (Le cid) القمبيطور (Campeudor)[1].

ويعني لقَبُ (القمبيطور) (Campeudor) المحارب الباسل، وأصل هذا اللقب يعود إلى فروسيته وشجاعته، وجرأته التي ظهرت في مبارزة مع فارس قشتالي نافاري[2]، وأما لقب (Le cid) السيد، فهذا يعود إلى فترة إقامته في مملكة سرقسطة (474-477هـ/1081-1084م)، إذ تركت هذه الفترة آثاراً كبيرة في حياته، منها لقب السيد (Le cid) لأنه كان يقود جنداً من المسلمين، فكانوا ينادونه (يا سيدي)، فلما عاد إلى خدمة الفونسو السادس لزمته هذه التسمية وصار جنده النصارى ينادونه بلفظي (Mio cid)[3].

ولد السيد (Le cid) سنة 1045م في قرية بيفار (Bivar) أو فيفار (Vivar) وهي من أعمال برغش وينتمي إلى عائلة من عائلات النبلاء المسيحيين، حيث كان أبوه قاضي قشتالة في عهد الملك فرديناند الثاني[4].

استطاع السيد إحراز مكانة مرموقة لدى شانجة الأول، فعلاً نجمه إذ أشغل منصب فارس الجيش أي القائد العام، ولكن عندما انتقل العرش إلى أخيه الفونسو السادس ساءت العلاقات بينه وبين السيد القمبيطور، فعزله عن قيادة الجيش[5].

---

(1) ابن الكردبوس، تاريخ الأندلس، هامش 10، ص109، ابن الأبار، الحلة، ج2، ص125، حسين مؤنس، السيد القمبيطور وعلاقاته بالمسلمين، الجمعية الملكية للدراسات التاريخية، المجلة التاريخية المصرية، مجلد3، العدد الأول، مايو سنة 2950م، ص24 (يشار إليه فيما بعد: مؤنس، السيد القمبيطور)، عنان، دول الطوائف، ص232-233، رجب، العلاقات، ص325.

(2) مؤنس، السيد القمبيطور، رجب، العلاقات، ص325، بروفنسال، الإسلام في المغرب والأندلس، ص176.

(3) حسين مؤنس، الثغر الأعلى الأندلسي في عصر المرابطين سرقسطة بيد النصارى سنة (512هـ/1118م)، مع أربع وثائع جديدة، مجلة كلية الآداب، القاهرة، جامعة فؤاد الأول، مجلد 11، ج2، ديسمبر، 1949م، ص102، (يشار إليه فيما بعد: مؤنس، الثغر الأعلى)، مؤنس، السيد القمبيطور، ص71، رجب، العلاقات، ص325، عنان، دول الطوائف، ص232-233.

(4) مؤنس، السيد القمبيطور، ص42، بروفنسال، الإسلام في المغرب والأندلس، ص176، أرسلان، خلاصة تاريخ الأندلس، ص134، عنان، دول الطوائف، ص232-233، حسين محمود، قيام دولة المرابطين، ص309، أرسلان، الحلل، ج1، ص335، 336.
Mencdex pidat, opcit, pp.127-129.W.Monigomert Wait, Ahistory of Islamic spain. Edinhurah at University press: 1963 P.199-200, (Watt: Ahistory: يشار إليه فيما بعد)

(5) مؤنس، السيد القمبيطور، ص44-45، عنان، دول الطوائف، ص232-233، بروفنسال، الإسلام في المعرب والأندلس، ص178.



ويبدو أن الفونسو السادس أبقى السيد في خدمته، ولم يستغن عنه ولكنه كان يتعامل معه بحذر شديد إلى أن ساءَت العلاقات بينهما، فسرعان ما غضب الفونسو على السيد وقرر نفيه من بلاده بعد أن أوغر صدره عليه نبلاء ليون الذين يكرهون نبلاء برغش الذين ينسب إليهم السيد القمبيطور[1].

خرج السيد منفياً من مملكة قشتالة وليون في سنة (474هـ/108م) ومعه مجموعة من الفرسان عددهم حوالي (300 فارس)، فتوجه معهم إلى مملكة سرقسطة، وعرض خدماته على أميرها يوسف بن هود الملقب بالمؤتمن، فرحب ابن هود بذلك وأصبح يعمل لصالحه، واستمر في خدمته حوالي أربع سنوات (474-477هـ/1081-1084م)، مضى خلالها يحارب أعداءه واستطاع أن ينزل بالكونت رامون بنجير الثاني صاحب برشلونة هزيمة نكراء عند المنارة (Almenara) فعلا نجمه مرة أخرى وتناقل الناس قصص بطولاته[2].

واستطاع السيد في أثناء إقامته في سرقسطة تعلم اللغة العربية، والتعرف على العادات والتقاليد العربية، وتعرف على طبيعة المنطقة الجغرافية، والأهم من ذلك أنه أصبح يعمل بحرية تامة، مطلقاً لنفسه العنان في شرق الأندلس متحرراً من قيود التبعية التي كانت تحد من نشاطاته[3].

سمع السيد القمبيطور بخبر مقتل القادر ودخول ابن جحاف والمرابطين مدينة بلنسية وكان وقتها محاصراً لسرقسطة، فغضب لذلك غضباً شديداً، لأن القادر كان يدفع له جزية مقدارها مائة ألف دينار في العام[4]، فلم يكن سهلاً عليه قبول هذه الأوضاع الجديدة لأنها أنهت نفوذه وقطعت الأموال عنه، وأفشلت جزءاً مهماً من مخططه، والمخطط القشتالي الرامي إلى إنهاء الوجود الإسلامي في شرقي الأندلس[5].

---

(1) ابن بسام، الذخيرة، ق3، م1، ص29، عنان، دول الطوائف، ص281، مؤنس، السيد القمبيطور، ص51، فيليب حتي، تاريخ العرب، ص41، رجب، العلاقات، ص388، حسن محمود، قيام دولة المرابطين، ص309-301. Watt. Ahistory, P.199-200.

(2) عنان، دول الطوائف، ص234-237، سلامة الهرفي، دولة المرابطين، ص140-141، مؤنس، الثغر الأعلى، ص102، حسن محمود، قيام دولة المرابطين، ص309-301، رجب، العلاقات، ص388، بروفنسال، الإسلام في المغرب والأندلس، ص183-184.
hnamuddin, Apolitical History, p.262-263.

(3) ابن بسام، الذخيرة، ق3، م1، ص29، مؤنس، السيد القمبيطور، ص51، الثغر الأعلى، ص102، فيليب حتي، تاريخ العرب، ص41، عنان، دول الطوائف، ص281، حسن محمود، قيام دولة المرابطين، ص309-301. ، رجب، العلاقات، ص288.

(4) ابن الكردبوس، تاريخ الأندلس، ص103.

(5) كريم عجيل، الحياة العلمية، ص131.



فبدأ القمبيطور التدخل في شؤون بلنسية علّه يجد حجة للتخلص من ابن جحاف والمرابطين، فاستغل حنكته السياسية إذ كتب لابن جحاف يهنئه بالرئاسة ويطلب منه أزواداً له كانت مخزنة في بلنسية، فرفض ابن جحاف، وقال له: إن البلد أصبحت ليوسف بن تاشفين وأن تلك الأطعمة التهمها رجاله، فغضب القمبيطور وأقبل يحاصر المدينة وأقسم أن لا يبرحها حتى يظفر بابن جحاف، ويثأر لابن ذي النون[1].

ويبدو أن القمبيطور لا يريد الأطعمة، وإنما كان يبحث عن سبب يجعله يحقق مشروعه الذي يحلم به وهو محاصرة بلنسية والقضاء على ابن جحاف، لذلك سار في الحال صوب بلنسية، وضرب حولها الحصار بعد أن أحرق ما حولها من الضياع والمروج، واستولى على معظم الأنحاء القريبة، واقتحم " الكذية" ضاحية المدينة الشمالية وفرض عليها سلطانه، وأنشأ ابن جحاف داخل المدينة فرقة من ثلاثمائة فارس من المرابطين لتقاوم الحملات المخربة التي كان يشنها على أحواز المدينة[2].

ولم يستطع السيد أن يحقق شيئاً في أثناء حصاره للمدينة، فلجأ إلى الحيلة والدهاء حتى يفرّق بين ابن جحاف وقوات المرابطين، وخاصة بعد أن عرف رغبة ابن جحاف في التخلص من المرابطين بعد أن استثقلهم وضاق بمؤونتهم، فراسله سراً وطلب منه إخراج المرابطين من بلنسية، ويتعهد له بأن بقيمه مقام ابن ذي النون ويقاتل عنه من يريده[3]، ويبدو أن هذا العرض وجد قبولاً لدى ابن جحاف، فلجأ إلى التفاهم معه، وبدأ بتدبير الأمر، ولكن أهل بلنسية أحسُّوا بهذه الاتصالات السرية فراجعوا قاضيهم فيما يدور حولهم[4].

واستطاع ابن جحاف إقناع أهل بلنسية بما يدور بينه وبين القمبيطور، وأن التفاهم والصلح أفضل لهم ولمدينتهم، فقبلوا بذلك ودخلوا في المفاوضات، فانتهت تلك المفاوضات إلى ما يلي:

1- أن يغادر المرابطون المدينة آمنين.

2- أن يعطي ابن جحاف إلى السيد ثمن ما كان مودعاً بمخازنه من المؤن وقت مقتل القادر.

(1) ابن عذاري، البيان المغرب، ج4، ص32-33، 150، حمدي عبدالمنعم، تاريخ المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص70-71 (يشار إليه فيما بعد: عبدالمنعم، تاريخ).

(2) عنان، دول الطوائف، ص241.

(3) انظر هذه الرواية بمواقع مختلفة عند ابن عذاري، البيان المغرب، ج4، ص32-33، 150.

(4) ابن عذاري، البيان، ج4، ص32-33، 150، رجب، العلاقات، ص353.



3- أن تدفع للسيد الجزية التي كان يدفعها القادر بن ذي النون ومقدارها ألف دينار في الأسبوع . 4- أن تبقى ضاحية الكذية بيد السيد.

4- أن يرتد الجيش القشتالي إلى جباله ويبقى هنالك ومعه السيد[1].

إن المتفحص لشروط الاتفاق يجد أنها جاءت لصالح السيد وقواته، لأن مدينة بلنسية عادت كما كانت أيام القادر تدفع الجزية للسيد وتقع تحت حمايته، وتخلُص من قوات المرابطين الذين كان يهابهم ويتجنب الصدام معهم، فنجحت خطته فانفرد بابن جحاف وأهل بلنسية.

وقبل الخوض في تطورات الأحداث بعد هذا الإتفاق، لا بد من التوقف عنده قليلاً لمعرفة قبول أهل بلنسية، والمرابطين لتصرفات ابن جحاف بهذه البساطة.

يبدو أن تولي ابن جحاف قضاء المدينة لفترة زمنية طويلة كان له تأثيرٌ كبيرٌ على سكان المدينة، لأن الفقهاء والقضاة لعبوا دوراً كبيراً في تسيير الأمور وتوجيه أهل المدن الأندلسية ضدّ ملوك الطوائف، فكانت كلماتهم وفتاويهم ونصائحهم تجد أذاناً صاغية لديهم، ولم يكن مستغرباً استجابة أهل بلنسية لخطوة ابن جحاف بالتحالف مع السيد القمبيطور.

ويبدو أن ابن جحاف وجد في هذا التحالف ملاذاً للتخلص من خطر السيد وتهديداته، وفي الوقت نفسه يتخلص من قوات المرابطين التي بدأت تستحوذ على ممالك الطوائف لتوحيد الأندلس تحت حكمهم.

وأما قوات المرابطين فلا يعقل أن تقبل بمثل هذا الإتفاق المهين ولكن الحامية التي كانت موجودة في بلنسية عددها قليل ولا تستطيع مقاومة السيد وقواته المتحالفة مع ابن جحاف وأهل المدينة، وخاصة أنهم فوجئوا بهذا التحالف، لذا، فضلوا الإنسحاب من المدينة، وغادروها بسلام.

وحقق السيد القمبيطور ما كان يهدف إليه من هذا التحالف، إذ تخلّص من المرابطين، وسينفرد بابن جحاف وأهل بلنسية، وسيلقي على عاتقهم عبء مقاومته إذ لم يجد من ينجدهم أو يقدّم لهم أية مساعدة ضد هجمات السيد المتكررة والحصار المميت الذي فرضه عليهم، ضارباً بعرض الحائط شروط الإتفاق التي أبرمها معهم.

أصبح الجو ملائماً للقمبيطور وقواته ليبدأ بتنفيذ مخططه للاستيلاء على المدينة على مراحل، هي:

(1) عنان، دول الطوائف، ص242، .R.M.Pidal, Hud, p.449، رجب، العلاقات، ص353.


ISBN 978-1-9996437-4-4

المرحلة الاولى:

مضايقة ابن جحاف وإرهاقه على النحو التالي:

1- الإغارة على ضواحي المدينة والعبث فيها.

2- كثرة مطالبه المالية التي لا تنتهي لإضعاف المدينة وأهلها اقتصادياً.

3- الطلب من ابن جحاف أن يأذن له بالنزول مع بعض صحبه في بعض ضواحي بلنسية، فوافق ابن جحاف مرغماً.

4- اشتطّ السيد في مطالبه، فطلب هذه المرة إلى ابن جحاف أن يُسلمه كل موارد المدينة.

5- اما الطلب الذي أثار غضب ابن جحاف هو تقديم ابنه رهينة للسيد وذلك تأكيداً لولائه له[1].

لم يحتمل ابن جحاف مطالب السيد ومضايقاته التي لا تنتهي وخاصة الطلب الأخير، فرفضها ابن جحاف وأغلق أبواب المدينة في وجه السيد، وهذا الذي يريد الوصول إليه حتى يجد مبرراً لفرض الحصار على المدينة والاستيلاء عليها، فتبدأ بذلك مرحلة جديدة للعلاقات بين ابن جحاف والسيد القمبيطور، وهي من أشد الفترات التي مرت على أهل بلنسية لما لاقوه من معاناة في أثناء عملية الحصار.

(1) عنان، دول الطوائف، ص242، نقلاً عن R.M.Pidal, Hud, p.449.



المرحلة الثانية:

بعد أن نجح السيد في مضايقة ابن جحاف، أخبره بإنهاء الإتفاق المبرم بينهما، والدخول في حالة الحرب، فأسرع وفرض الحصار على مدينة بلنسية فبدأت بذلك الأعمال العدوانية بين الفريقين.

عرف ابن جحاف أنه بمفرده لا يستطيع مقاومة السيد وقواته، لذا، كتب إلى ابن عائشة قائد المرابطين، يستغيث به، وبعث في الوقت نفسه إلى المستعين ملك سرقسطة، فأرسل إليه يعده خيراً، كما أنه كتب إلى صديق عدوه الفونسو السادس(1)، وكأنه لا يعرف العلاقة بينهما، ولكن استغاثاته هذه لم تجد من يستجيب لها، لذلك ألقى على عاتق سكان بلنسية مقاومة حصار السيد وهجماته، وضربوا مثلاً في الصبر والتحمل دفاعاً عن مدينتهم.

ويبدو أن الوقت قد حان ليدفع ابن جحاف ثمن تساهله واتفاقه المهين مع السيد على حساب المرابطين والقوات الإسلامية الأخرى من ملوك الطوائف، وتحمل كغيره من أهل بلنسية نتائج الحصار الذي فرضه القمبيطور المعروف بتعصبه للنصرانية، والاستمرار في محاربة المسلمين والقضاء على الوجود الإسلامي في بلنسية خاصة وشبه جزيرة أيبيريا عامة، لذلك صمم على دخول المدينة مهما كان الثمن وهذا ما يفهم من رواية ابن بسام التالية: قوي طمع رُذريق في ملك بلنسية فلزمها ملازمة الغريم، وتلذّذ بها تلذذ العشاق بالرسوم ينتسف أقواتها، ويقتلُ حُماتها، ويسبقُ إليها كُلّ أمنيةٍ ويطلعُ عليها من كلُ ثنية"(2).

لم يكتف القمبيطور بهذه الأساليب، ولكنه استخدم أساليب وحشية، مدفوعاً برغبته الشديدة في دخول المدينة، لذلك شدد الحصار عليها، وقطع عنها المرافق، ونصب المجانيق ونقب الأسوار(3).

ولم تستطع وسائل بلنسية الدفاعية تحمل نتائج هذه الأساليب المدمرة والمميتة، مما دفع قاضيها وحاكمها ابن جحاف إلى الاستغاثة بأمير المسلمين يوسف بن تاشفين، رُغمَ بُعدِ داره وتراخي مقداره، وهذا البعد لا يمنع أمير المسلمين من إعطاء الأوامر لقواته التي كانت مرابطة في مدينة مرسية، المجاورة لمدينة بلنسية لتقديم المساعدة المطلوبة لإنقاذ المدينة المحاصرة لكنه تباطأ في ذلك(4)، فلم يستطع نجدتها، وسبب هذا التباطؤ هو الاتفاق الذي أبرمه ابن جحاف مع السيد وبموجبه أخرج المرابطين من بلنسية مستغنياً عنهم بعد أن تولى الحكم مكان القادر، فتركوه يصارع عدوه وحده.

---

(1) عنان، دول الطوائف، ص249.

(2) ابن بسام، الذخيرة، ق3، م1، ص97-98.

(3) ابن عذاري، البيان المعرب، ج3، ص305، ج4، ص147-148.

(4) ابن بسام، الذخيرة، ق3، م1، ص97-98.


ISBN 978-1-9996437-4-4

استمر القمبيطور في حصاره للمدينة، وأهلها يصارعون الموت وينتظرون النجدة من أية جهة كانت ولكن دون فائدة، وقد نجم عن هذا الحصار أثار وصفها لنا ابن عذاري وصفاً دقيقاً مؤرخاً لأحوالها اثناء الحصار فيذكر"

في شهر جمادى الأول من سنة 478هـ أصبح وضع المدينة وأهلها أسوأ مما يتصور العقل إذ عُدمت الأقوات بالجملة وهلك الناس، وتوالى اليأس واستحكم الوباء، وليس بمستغرب أن يسقط الرجل ميتاً بينما هو يمشي، وهذا كله بسبب الجوع الناتج عن تضاعف الأسعار، ففي هذا الشهر أصبح رطل الشعير بمثقالين ونصف، ورطل القمح بثلاثة مثاقيل، وأوقية الجبن بعشرة دراهم، وبيضة الدجاجة بثمانية دراهم[1].

وللتخلص من هذه المحنة أو التخفيف عن أهل المدينة، طلب ابن جحاف النجدة من ابن هود ورَغَبَهُ في المال والبلد مع الآجر في استنقاذ المسلمين من القتل والأسر، إلا أن ابن هود كعادته ظل يماطل ولم يقدم شيئاً[2].

بقيت آخر محاولة من قبل أهل بلنسية لإنقاذ مدينتهم إذ اتفقوا مع الفقيه ابن الوليد الوقشي. على التكلم مع ابن جحاف، ليأخذ لهم الأمان ويسمح لهم بالتفاوض مع الطاغية حتى يتخلى عن المدينة بعدما قدّم عليها ابن عُديس مشرفاً[3]، واتفقوا معه على أن يعطيهم مهلة إلى آخر شهر جمادى الأولى حتى يتمكنوا من إرسال رسلهم في طلب النجدة والمساعدة من بقية ملوك الطوائف، والمرابطين، فوافق الطاغية على ذلك على أن تكون الأبواب بأيدي الروم البلديين، فخرج الرسل في منتصف الشهر المذكور لطلب النجدة، ولكن الخمسة عشر يوماً مضت دون أن يعود أحد منهم بشيء، عندها فقد أهل بلنسية الأمل في العون والمساعدة، فوفوا بشرطهم وقرروا تسليم المدينة للقمبيطور[4].

(1) ابن عذاري، البيان، ج4، ص29.

(2) ابن عذاري، البيان، ج4، ص29.

(3) ابن عذاري، البيان، ج4، ص39. عنان، دول الطوائف، ص244.

(4) ابن عذاري، البيان، ج4، ص39، عنان، دول الطوائف، ص244.



نهاية الحصار وتسليم المدينة عام (487هـ/1094م) للسيد القمبيطور:

بعد أن استنفذ أهل بلنسية كل الوسائل التي يمكن أن تنقذ مدينتهم ، خضعوا للأمر الواقع، فخرج قاضيهم ابن جحاف ومعه عدد من أعيان المسلمين والنصارى ووقعوا على تسليم المدينة[1]. بالشروط التالية:

1- أن يستأمنهم على أنفسهم وأموالهم وأهليهم.

2- أن يعطيه ابن جحاف ذخائر القادر.

3- أن يتولى ابن جحاف منصب القضاء الذي كان يشغله من قبل، وأن يؤمن على نفسه وماله وعياله.

4- أن يعين شخصين اتفقا عليهما، أحدهما: يتولى أمرها، والآخر: يكون مسؤولاً عن الضرائب، ولم تحدد لنا المصادر أسماء هذين الشخصين، ولكن الأرجح أن الذي تولى أمرها هو ابن عُديس السابق الذكر[2].

وبعد الانتهاء من الاتفاق، أجاب كل منهما عن سؤاله، وانعقد الصلح، وفتحت أبواب المدينة للقمبيطور ورجاله، وفور دخولهم نقضوا كل ما جاء في الاتفاق، فأول عمل قاموا به، صعد جماعة منهم إلى أبراج المدينة وأبوابها وسيطروا عليها، ونزل القمبيطور في القصر، وبذلك تملك مدينة بلنسية قاعدة شرقي الأندلس، وذلك في منسلخ جمادى الأولى سنة (487هـ/ 1094م)، فكانت دولة ابن جحاف ثلاث سنين وأربعة أشهر وسبعة أيام[3]. فاقترن اسمه (السيد) بها، فقالوا بلنسية السيد على اعتبار أنها كانت مقراً لحكمه[4].

(1) ابن عذاري، البيان، ج4، ص33-34، ص137-148، ابن الكردبوس، تاريخ الأندلس، ص30-31، الحجي، التاريخ الأندلسي، ص376-377، السامرائي، تاريخ العرب، ص235.

(2) ابن عذاري، البيان، ج5، ص33-34، ص147-148، ابن الكردبوس، تاريخ الأندلس، ص30-31، الحجي، التاريخ الأندلسي، ص376-377، السامرائي، تاريخ العرب، ص235.

(3) ابن عذاري، البيان، ج3، ص305، ص147-148، ص38 وفي موقع آخر من كتابه يجعل سنة التسليم 488هـ، وهذا يخالف ما تتفق عليه بعض المصادر والمراجع، ابن الكردبوس، تاريخ الأندلس، ص103، 134.

(4) ابن الكردبوس، تاريخ الأندلس،ص84.



وهكذا تمت للقمبيطور السيطرة على المدينة بعد حصار استمر حوالي عشرين شهراً، ابتداءاً من آخر رمضان سنة (485هـ/ تموز 1093م)، وانتهاءً بمنسلخ جمادى الأولى سنة (487هـ/ 15 حزيران 1094م) [1]. فكان بين سقوط طليطلة سنة (478هـ/1085م)، وسقوط بلنسية لا يتجاوز التسعة أعوام.

وبذلك تخضع مدينة بلنسية قاعدة شرقي الأندلس للحكم النصراني بعد أن صبغت بالصبغة الإسلامية في أثناء فترة زمنية تقارب الثلاثمائة سنة امتدت منذ الفتح الإسلامي لها سنة (92هـ/710م) وحتى سقوطها بيد القمبيطور، إذ ضرب أهلها مثلاً في غاية الروعة على التضحية والفداء، وحب الاستشهاد دون العقيدة وأهلها وديارها[2]

(1) ابن الأبار، الحلة، ج2، ص126، التكملة، ج1، ص298، 404، ج2، ص806، 708، ابن الكردبوس، تاريخ الأندلس، ص103، الطاهر أحمد مكي، دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة، دار المعارف بمصر، ط1، 1980، ص278، (يشار إليه فيما بعد: مكي دراسات)، الحجي، التاريخ الأندلسي، 377، Encyclopacilia Brilannica, Volume, 12, P.140

(2) عجيل، الحياة العلمية، ص82.



نهاية القاضي ابن جحاف وحرقه سنة (488هـ/1095م):

استولى السيد القمبيطور وجنوده على مدينة بلنسية، وأبقى القاضي ابن جحاف على القضاء فيها، وذلك وفقاً لشروط تسليم المدينة له، ولكن وبعد أقل من سنة من دخوله بلنسية أخذ يتحين الفرصة المواتية للتخلص من ابن جحاف، ومن العلماء والفقهاء فيها، فتقول الرواية: " إن الطاغية بقي مع ابن جحاف مُديدة يضجر من صحبته، ويلتمس السبل إلى نكبته حتى أمكنته الأيام من ذلك"[1].

وذكر ابن عذاري الاسباب التي جعلت الطاغية يتخلص من ابن جحاف إذ قال: " لم يكن غضب الطاغية عليه إلا لشدة صبره على تلك الأزمة، واجتهاده في طلب النصرة، ودفعه إياه بالطاولة، رجاءً في استمساك البلد وإبقاء الكلمة[2].

وبناء على تلك أمر باعتقاله وأهل بيته وقرابته، وجعل يطالبهم بمال القادر، واستخرج ما عندهم بالضرب،وغليظ العذاب[3].

كان الأمر في هذه المرحلة عادياً أن يقتل القائد المهزوم، وتصادر أملاكه وأملاك عائلته وأعوانه، فليس غريباً أن يقوم الطاغية بهذا، ولكن تأخير التنفيذ جاء بهدف تمكين الطاغية نفسه في المدينة والتعرف على مراكز القوى فيها، وموطن ثروتها وغناها، وبهدف تدبير الأعوان والمساندين له في مسعاه حتى يتمكن من قتل مسلم ضمن اتفاق مسبق بينهما فلا بد من الدليل والحجة المقنعة للعامة إزاء تصرفه هذا.

ويبدو أن الطاغية أراد من هذا الأسلوب جمع الأموال التي كانت في حوزة ابن جحاف وأهله وقرابته قبل أن يقضي عليهم ويتخلص منهم، فتكون جريمته ذات وجهين، الأول: أخذ أموال ليست من حقه، والثاني: وهو الأبشع حرق القاضي ابن جحاف والتخلص منه.

فبعد أن سلب أموالهم جمعها، ولم يبق في حيلتهم شيء، ويئس مما عند ابن جحاف، قرر التخلص منه عن طريق الحرق، فأضرم ناراً أتلفت ذماءَه، وحرقت أشلاءَه[4].اما كيفية الحرق فقد أمر بحفر حفرة للقاضي وأدخل فيها إلى حُجْرته. وسوُي التراب حوله،

(1) ابن بسام، الذخيرة، ق3، م1، ص97-98، ابن عذاري، البيان، ج3، ص305، ج4، ص147-148، بروفنسال، الإسلام في المغرب والأندلس، ص191-192.

(2) ابن عذاري، البيان، ج4، ص38، 151.

(3) ابن الأبار، الحلة، ج2، ص126، ط3، 1963م.

(4) ابن بسام، الذخيرة، ق3، م1، ص97-98.



وضمت النار نحوه، فلما دنت منه ولفحت وجهه، قال: بسم الله الرحمن الرحيم، وأخذ يضمّ النار إلى جسده حتى يتعجل المنية، ليتخلص من العذاب الذي لحق به " فاحترق رحمه الله وفي جمادى الأولى من سنة (488هـ/1095م) (1).

وكانت نهايته بعد أقل من سنة من دخول الطاغية إلى بلنسية إذ كان دخوله إليها يوم الخميس منسلخ جمادى الأولى من سنة (487هـ/1094م) (2)، وقد بعث أبو عبد الرحمن بن طاهر إلى الوزير الفقيهاحمد بن جعفر بن عبدالله ابن جحاف رسالة يعزيه فيها بابن عمه أبي أحمد المحرّق تضمنت بعض خصاله وصفاته رحمه الله، إذ كان بعيداً عن القسوة، صفوحاً عن الهفوة، عطوفاً على الخيران، عزيزاً على الإخوان، يستهوي القلوب ببشره، ويمتلك الأحرار ببره ويوضح أبو عبد الرحمن في الرسالة نفسها تحمله رحمه الله للمصاعب في الدنيا، وتغلبه عليها، وما جلبه لأهله من فخر واعتزاز وأن ما أصابه يعدُّ مصيبة للجميع (3).

(1) ابن بسام، الذخيرة، قسم 3، م1، ص97-08، ابن الأبار، الحلة، ج2، ص126، ابن عذاري، البيان، ج3، ص305، ج4، ص147-148 (ينقل معلوماته عن ابن علقمة)، ابن الخطيب، ص204، الحجي، التاريخ الأندلسي، ص380-381.

(2) التوثيق نفسه (2).

(3) ابن بسام، المصدر نفسه، ص102-103.





المؤتمر الدولي العلمي السابع للمركز الأوروبي للبحوث والاستشارات

"الأندلس والأندلسيون في التاريخ والحضارة"

غرناطة – أسبانيا – مدرسة الدراسات العربية

25 - 26 / 3 / 2019

تداولية المعنى ومغالطات الحجاج الشعري في اغتيال لسان الدين بن الخطيب الأندلسي: رائية ابن زمرك الغرناطي نموذجا

د/ نزار جبريل السعودي

جامعة زايد– الإمارات

Email: nizar.alseoudi@zu.ac.ae

Ref: 7/2018/229



ملخص

يهدف هذا البحث إلى استكشاف المغالطات الحجاجية في رائية ابن زمرك الغرناطي، (هي نفحةٌ هبّتْ) كاشفا عن مغالطات الحجاج التي اتّكأ عليها الشاعر في تزييف واقع العلاقة بين دولة بني مرين، ودولة بني الأحمر في الأندلس، والنص الشعري المدروس نص هام لما يزخر به من سياقات ثقافية ، إضافة إلى حساسية هذه المرحلة من تاريخ الوجود الإسلامي في الأندلس، وخطورة الإقدام على مهاجمة المغرب، إضافة إلى أهميته البالغة في الكشف عن طبيعة العلاقة بين الشاعرين ابن زمرك وابن الخطيب ، وظهر الحجاج المغالطي بصور متعددة منها المغالطة في سياق الاستشهاد ، ومغالطة تجاهل المطلوب ومغالطة المصادرة على المطلوب ومغالطة تحول الجمالي إلى إقناعي.


ISBN 978-1-9996437-4-4

الحجاج والمغالطة

يعرّف بيرلمان (1912-1984) الحجاج بأنه"دراسة التقنيات الخطابية التي تسمح بإثارة وتعزيز موافقة الأشخاص على القضايا التي تقدم لهم" (طلحة، 2010: 103) وهذا الموافقة لا تتم إلا عبر التأثير على الأشخاص المستهدفين، فالتأثير هو مبتغى الحجاج، وتعد اللغة من أهم وسائل التأثير، وذلك أن نظرية الحجاج إنما هي نظرية لسانية تهتم بالوسائل اللغوية التي يتوفر عليها المتكلم بقصد توجيه خطابه وجهة تمكنه من التأثير. وتقوم نظرية الحجاج على النسبية، فالحجاج إنما هو انفلات من صرامة الحقيقة إلى الاحتمال والنسبية، ويبرز الخيط الفاصل بين الحجاج والاستدلال "فالاستدلال هو استنباط نتائج من مقدمات تفضي إلى تلك النتائج بالضرورة وبلا لبس، والحجة البلاغية متفلتة من هذه الصرامة المنطقية"(بلبع، 2017: 9). أما المغالطة فتعرف بأنها استدلال فاسد أو غير صحيح يبدو وكأنه صحيح، لأنه مقنع سيكولوجيا لا منطقيا على الرغم مما به من غلط مقصود (علوي وأسيداه، 2010: 272)، وقد ركّز النقاد على الجانب التمويهي في المغالطة ذلك أن المغالطة تحتوي على حجج معوجة وتضليل، حيث يبدو الكلام في ظاهره سليما وذا مقاصد جيدة، في حين أنه يحتوي في جوانيته على جوانب تمويهية.


ISBN 978-1-9996437-4-4

صور المغالطات وأنماطها:

ثمة صور عديدة للمغالطات المستخدمة في الحجاج لإقناع المتلقي والتأثير فيه، وأهمها:

أولا: المغالطة في سياق الاستشهاد: يستعمل هذا النوع من المغالطات كثيرا في الخطاب السياسي حينما لا تتجه غاية المتكلم نحو الإقناع، وإنما تتجه نيته نحو الإسكات، إسكات التذعين الذي تدخل فيه مصادرة السيف/ القوة، ويشكل هذه النوع من المغالطات حينما تلتبس القضايا الدينية المقدمة بالحجج الباطلة، التي يُراد إثباتها، ويتم بناء هذا النوع من المغالطات باتباع عدد من الاستراتيجيات، من أهمها: الانتقاء وتوظيف النص الديني رغم اختلاف المناسبة في النصين، والاجتزاء المخل بالمعنى من النص المضمن نفسه بترك بعض جمله، والخلط في استعمال الإشاريات لتحقيق إحالات اتهامية، والمراوغة بوضع الإلهي موضع البشري(بلبع، 2017: 14).

ثانيا: مغالطة تجاهل المطلوب (حجاج القوة): يتشكل هذا النوع من المغالطات حينما يلجأ المتحدث إلى إثارة عواطف المتلقي من أجل الإيقاع به، وقد يكون ذلك بطريقة سلبية يعتمد فيها المتحدث على أساليب غير أخلاقية كالتهديد والتحقير، والتشكيك في كفاءة المتلقي ومصداقيته، أو بطريقة إيجابية تتمثل في الثناء عليه والإعلاء من شأنه ومكانته والاعتزاز بمصداقيته، وذكر محاسنه (يحيى 2014: 40-41) وقد أطلق بعض النقاد على هذا النوع من المغالطات بـ (حجاج القوة)، ذلك أن أي مقدمات من صنف (افعل-لا تفعل) لا يمكن أن نخضعها لاختبار الصحة والخطأ، أو التصديق والتكذيب، فهي صيغ إنشائية لا تحتمل هذا الاختبار "ومن ثم فإن الحجة التي تقوم على هذا النوع من المقدمات لا تستقيم منطقيا، إذ هي ليست حجة أصلا وإنما هي تهديد"(النويري، 1998: 426).

ثالثا: مغالطة المصادرة على المطلوب:

ينشأ النوع من المغالطات حينما تكون المقدمات مساوية في المعرفة للنتيجة، فتغدو الحجة دائرية، إذ إن النتيجة تبدو ماثلة في المقدمة الكبرى ، ويدخل في دائرة هذا النوع من المغالطات القول بالجبرية، وأن الخلق مسيرون غير مخيرين " فإذا حابى الخليفة حاشيته وأعطاهم ومنع غيرهم، وحرمهم فذلك ليس ظلما منه ، وإنما لأنه هو نفسه محكوم بقضاء الله القديم"(النويري، 1998: 439).



رابعا: مغالطة تحوّل الجمالي إلى عقلي: يحقق الجمالي قدرا من القبول النفسي والارتياح، الذي يملأ النفس بحالة من الرضا، ثم لا يلبث إن يتحول هذا الرضا إلى قناعة تامة، أو شبه تامة، ومن ثم تنشأ المغالطة بتحويل الجمالي(النفسي) إلى اقتناع عقلي ثابت (بلبع، 2017: 25) وبناء على ما تقدم تأتي هذه الدراسة لتقرأ نصّ ابن زمرك الغرناطي(الشنتريني، 2003: ج7: 14) ، وتكشف عن الحجاج المغالطي في تزييفه لواقع العلاقة بين دولة بني مرين في المغرب، ودولة بني الأحمر في الأندلس، أيّام حكم الغنيّ بالله، وستحاول هذه الدراسة أن تقرأ المسكوت عنه في هذا الخطاب، وتفهم أنماط المغالطات الحجاجية التي اعتمد عليها، ليُظهِرَ القبيح التاريخي بصورة جمالية إبداعية.


ISBN 978-1-9996437-4-4

إجراء تطبيقي

تشكلت صور الحجاج المغالطي لدى الشاعر ابن زمرك في قصيدته الرائية في أنماط عدة، وتبدت في هذه الأنماط في المغالطات الآتية:

أولا: مغالطة تجاهل المطلوب (حجاج القوة والإكراه)

يفتتح ابن زمرك نصه الشعري بحجاج يصادر فيه المطلوب، إذ يقول (ابن زمرك، 1985: 403):

هيَ نفحةٌ هبّتْ منَ الأنصارِ أهْدَتْكَ فَتْحَ ممالكِ الأمصارِ

في بِشْرِهَا وبِشارةِ الدّنيا بِهَا مُستمتَعُ الأسماعِ والأبصارِ

فالحجاج الصحيح قائم على مقدمة كبرى ومقدمة صغرى مفضية إلى النتيجة الصحيحة، لكنه هنا يجعل من المقدمة نتيجة في الوقت ذاته ويصادر بذلك التسلسل المنطقي التراتبي للمحاجة:

(مقدمة :الهجوم على المغرب نفحة من الأنصار – دعامة 1: أهدت فتح ممالك الأمصار– دعامة2 :الهجوم له بشرى وبشارة – النتيجة (مضمرة) : الهجوم على المغرب نفحة من الأنصار (يجب أن تقبلوا به وأن لا تعارضوه (خطاب قوة)

ويظهر بهذا أن هذا الحجاج المغالط لا تتجه غاية الشاعر نحو الإقناع أو الاقتناع، وإنما تتجه الغاية فيه إلى إسكات المتلقي، وإرغامه على الإذعان والقبول بهذا الحدث، حيث يتبدل الخطاب العقلي المنطقي في الظاهر إلى خطاب قوة بفعل السيف مصادرا للنتيجة ومجبرا المتلقي على القبول بها، إذ يُفهَم من الجملة الخبرية (هي نفحةٌ) أن الشاعر يريد لهذا الحدث أن يُذاعَ خبرهُ بين الناس، وهو يحمله واصفا إياه بأنه نفحة عطرية، تتصف بالهبوب والسرعة والجمال، مسندا أمر هذه النفحة أو الفتح –كما يسميه– للأنصار، متكئا على الإرث الديني، فبنو نصر يعودون في أصلهم إلى سعد بن عبادة سيد الأنصار (ابن الخطيب،1928: 57) ثم يشرع الشاعر في تحويل الفعل الثقافي إلى الأنصار، ويقصي الغني بالله، وهو المتحكم في كل الأمور المتصلة بهذا الحدث، حينما يقول(أَهْدَتكَ) فالأنصار أهدوا هذا الفتح للغني بالله، فيصبح الفاعل المتحكِّمُ مفعولاً به، لم يأمر ولم يكن مسؤولا، بل إن الأنصار هم المسؤولون عن هذا الحدث.

لقد كان بنو مرين في المغرب نِعْمَ المعاون والنصير للأندلس، فقد كانت دولتهم " تقوم بواجب المرابطة والجهاد في الأندلس، وما من شك فقد كان لهذا الموقف أهمية بالغة في الحفاظ على الأندلس، ويوم ضعفت هذه الدولة المرينية عن القيام بهذا الواجب مع العوامل


ISBN 978-1-9996437-4-4

الأخرى، عجزت الأندلس عن المقاومة، قطعت من أجنحتها، مما تركها فريسة في النهاية"(الحجي، 1981: 520) كذلك كان من سوء الطالع ألا يدرك بنو نصر" خطر الخلاف مع الحليف الطبيعي، الذي رتبه القدر فيما وراء البحر لإنجاد الأندلس عند الخطر الداهم"(عنان، 1997: 136) ويستمر واصفا الغني بالله بالخليفةِ (ابن زمرك، 1985: 405):

لَمْ يَتَّفِقْ لِخَلِيفَةٍ مِثْلَ الّذي　　　أَعْطَى الإلهُ خَليفةَ الأنْصَار

فالغني بالله ليس كأي خليفة، بل هو مُنتَقَى من بين بني الأحمر العائدين في نسبهم إلى الأنصار، وهذا يؤكد شرعية الخلافة ويدعمها، لاستمدادها القوة من الخالق عز وجل (أعطى الإلهُ)، ومن النسب الشريف، وما هذا إلا تبرير للهجوم على المغرب، وتعميقٌ لخفاء النسق المضمر وهو العداء الشخصي لابن الخطيب، ولعل في وصف الغني بالله بأنه(مولى/إمام)، يثبت صحة ما تقدم من تأييد الشاعر على إضفاء الشرعية على هذا الهجوم، يقول (ابن زمرك، 1985: 405):

وَمَنَاقِبُ المَوْلَى الإمَامِ مُحَمَّدٍ　　　قَدْ أَشْرَقَتْ أَمْ هُنَّ زُهْرُ دَرَارِي

فهذه الصفات تؤكد ثقافة الاقتداء، فالغني بالله (إمام) أي قدوة لا يخطئ، ولذا نجد أن النتيجة المضمرة التي يريد إثباتها تتمثل في خطاب القوة الرافض أي دعوى لدحض ما قام به الغني بالله حينما هاجم المغرب، ويبدو أن الإشارة المباشرة لاسم الغني بالله (مُحَمَّد) في النص، تبعث على الطمأنينة والشكر والحمد، استئناسا بالمعنى اللغوي للاسم، ودلالته الثقافية المتصلة بالنبي مُحَمَّد ﷺ،

ثانيا: الحجاج المغالطي القائم على الاستشهاد الديني:

إن اعتماد الشاعر على سلطة المقدس الديني، تجعل من الاعتراض فعلا معاديا لهذا النص المقدس، وهذا نوع من الحجاج المغالطي، حيث يأتي الاستشهاد بالنص المقدس جسرا ليعبر عليه المحاجج لإحداث التحول في فكر المتلقي، ومن ذلك الحجاج المعجمي الذي اتسم بتكرار لفظة الفتح، بل ووصفه للهجوم على أنه (فتح الفتوح) قائلا (ابن زمرك، 1985: 404):

فَتْحُ الفُتوحِ أَتَاكَ في حُلَلِ الرّضَا　　　بِعَجائِبِ الأزمانِ والأَعْصَارِ

وهذا الوصف يذكّر بالآية القرآنية في قول الله تعالى (القرآن الكريم، الفتح: 1) :" إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُبِيْنَا"، وهذا تناص ديني جاء ليقوي فكرة الهجوم على المغرب، وهو يجير النص المقدس ليؤثر في المخاطب عبر الاستشهاد القرآن الكريم، ويمكن تمثل هذه الفكرة عبر هذه الخطاطة للحجاج:



مقدمة كبرى :فتح المغرب مثل فتح مكة – دعامات: فتح المغرب جاءك في حلل الرضا وكان أعجوبة الزمان – النتيجة المضمرة: مقاومة فكرة فتح المغرب كمقاومة المشركين لفتح لمكة

وهذا حجاج مغالطي اتكأ فيه الشاعر النص الديني المقدس لمصادرة الفكر والرأي باسم القداسة الدينية، فالنص المنقول لا يمثل للجمهور حجة بل مصادرة ولذلك جاءت الجملة الفعلية في قول الشاعر(أتاك)، فهي تبرئ الغني بالله من التفكير في هذا الهجوم، ولذا قام الشاعر بتحوير الأفكار، فصار الفاعل الحقيقي (الغني بالله) مفعولا به، فالفتح جاء للغني بالله دون أن يطلبه، وهذا النص المشبع بالثقافة الدينية، يخاطب الجمهور المسلم في لا وعيه؛ ليحصل على التأييد بالاتكاء على مفاهيم السلطة الدينية، وقداستها المؤثرة، ويستمر في ذلك حينما نقرأ كلمة (المنشئات) في قوله (ابن زمرك، 1985: 407):

أَرْكَبْتَهُ فِي المُنشآتِ كَأَنَّمَا جَهَّزْتَهُ فِي وجْهِهِ لِمَزَارِ

مذكرا بالآية القرآنية الكريمة (القرآن الكريم، الرحمن: 24):"وَلَهُ الجَوَارِ المُنْشَآتُ"، فهذا السفن تستمد أمرها من كلام الله وقدسيته، فلا جدال على صحة هذا الهجوم، ويستمر في وصفه بـ (المزار)، فما فعله الغني بالله في إخوانه بالمغرب(زيارة)، والزيارة تحمل من معاني المحبة والأخوة الكثير، وبذا تصبح اللغة المخاتلة بوقا للسلطة، ووسيلة إعلامية تجمّل الفعل المشين الذي اقترفته من قتل و تشريد، وإباحة لدم الأخ المسلم، عوضا عن توجيه هذا الهجوم للنصارى المتربصين بالأندلس، وتتنامى حدة التوتر اعتمادا على ثنائية التحول من الإيجاب إلى السلب، ملحما إلى الواقع الذي سيؤول إليه الأمر في حال المقاومة، يقول (ابن زمرك، 1985: 407):

عَمَرُوا بِهَا جَنَّاتِ عَدْنٍ زُخْرِفَتْ ثُمَّ انْثَنَوا عَنْهَا دِيَارَ بَوَارِ

فالحجاج المغالطي القائم على الاستشهاد يتقاطع مع القرآن في قول الله تعالى (القرآن الكريم، الرعد: 23):" جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِم" وقوله تعالى (القرآن الكريم، إبراهيم: 28):" أَلَمْ تَرَ إِلَى الّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللهِ كُفْرَاً وَأَحَلُّوا قَوْمَهُم دَارَ البَوَار" محاولة من ابن زمرك لتأييد هذا الهجوم باسم الإسلام والقرآن، ملوحا بالتهديد إلى أن كل من سيقاوم سيكون عاقبته البوار والهلاك، وأما المرحبين به فسيهنؤون برغد العيش وكأنهم في جنات عدن، وهنا يتحول الحجاج من حجاج قائم على قوة المنطق والعقل إلى ترغيب وترهيب مما يتنافى وطبيعة الحجاج.


ISBN 978-1-9996437-4-4

ثالثا: مغالطة المصادرة على المطلوب

يذكر ابنُ زمرك من أن الهجوم على المغرب كان بأمر من الله وليس بأمر الغني بالله، وبذا لا يُسمَحُ لأحد أن يعترض عليه، كما أنه كان هداية من الله، يقول في مفتتح نصه الشعري (ابن زمرك، 1985: 404-405):

وَسَرَتْ وأمرُ اللهِ طيَّ برودِهَا   يُهْدِي البريّةَ لُطْفَ صُنْعِ البَارِ

فكأنّ الشاعر يزعم أن نصر الممدوح أمر مُقدَّر. فمن يؤمن بقدَر الله، عليه أن يصدّق أن النصر أمر ربّاني مقرَّر. فالممدوح مؤيَّد من الله، ومن يشكّ في ذلك يكون قد ارتكب مخالفة شرعية، فالمغالطة تكمن في زعم الشاعر أن فعل الممدوح تحقيق لمراد الله. والحال أن كل شيء بيد الله. فحتى أفعال الأشرار ليست خارجة عن إرادة الله، ومن ثم فإن الزعم بأن عمل الممدوح قدر محتوم، لا يقتضي بالضرورة أن يكون عمله عمل خير، وهذا ما كرره في آخر بيت من نصه قائلا (ابن زمرك، 1985: 409):

وَبَقِيتَ يَا بَدْرَ الهُدَى تُجْرِي بِمَا   شَاءَتْ عُلاَكَ سَوَابِقَ الأَقْدَارِ

ويدل تواتر المعجم الديني (يهدي – الهدى) في صيغ متنوعة فعلية واسمية على إيغال الشاعر في ربط أفعال الممدوح وأحواله بمطابقة مراد الشرع، وهذه هالة قدسية يرمي الشاعر من وراء إكساء ممدوحه إيّاها أن يجعل كل منازع له داخلا في دائرة الضلالة (عكس الهدى) والخروج عن الملّة، كما يبدو الحجاج المغالطي القائم على مصادرة المطلوب حينما تكون المقدمات مساوية في المعرفة للنتيجة، فتغدو الحجة دائرية، فقد كرر ابن زمرك فكرة تكفير ابن الخطيب للنيل منه، فالشاعر ينتقل من استعمال مفردات الكفر (بمعنى الجحود) إلى (الخروج من الإسلام)، في ضرب من الإيغال في إدانة ابن الخطيب. قائلا (ابن زمرك، 1985: 405):

كَفَرَ الّذِي أَوْلَيْتَهُ مِنْ نِعْمَةٍ   لا تَأْنَسُ النَّعْمَاءُ بِالكُفَّارِ

"فقد تتبّع أعداؤه كلمات زعموا أنها صدرت منه في بعض تآليفه، فأحصوها عليه و رفعوها إلى قاضي غرناطة أبي الحسن النباهي، فاسترعاها، وسجّل عليه بالزندقة"(الناصري، 1997: ج4: 62) وبذلك لا يمكن لأحد أن يعترض، لأن هذا القتل تم باسم الدين، ولكن الحقيقة التاريخية تؤكد سعي الحساد والوشاة لهذا الفعل، فبعد أن استولوا على المغرب، وأمسكوا بابن الخطيب، دسوا إليه من قتله، ولعل في طريقة قتلهم له وتمثيلهم به وإحراقهم لجسده، ما يدل على شخصنة الحدث والرغبة في الثأر، من قِبَلِ ابن زمرك ومن معه، فقد أخرجوا جسده من قبره بعد دفنه، وصلبوه وأحرقوه، ثم أعادوه إلى قبره، حتى غضب الناس من فعلهم المشين(الناصري، 1997:


ISBN 978-1-9996437-4-4

ج4: 62) وبهذا تم التزييف باسم الدولة وباسم الدين، ولكنه في الحقيقة ما هو إلا ثأر شخصي، فكثير مما نظنه أهدافا للدولة، ما هو إلا أهداف للأفراد الذين يوجهونها، وكثيرا ما نجد في مكان الدولة بعض أناس، لديهم من السلطة أكثر مما ينبغي لمعظم الناس فيها" وهكذا فإن تمجيد الدولة ينقلب في الحقيقة إلى تمجيد للإقليمية الحاكمة" (رسل، 1997: 142) كما أن الشاعر يزيف حقيقة ما حدث مع ابن الخطيب فقد طلب من الغني بالله الاستقالة من منصبه؛ لاستكمال تجربته الروحية في المغرب، واتفقوا على أن يكون ذلك بعد عامين لضبط الأمور، ولكن" ما أن انتهت المدة حتى بادر ابن الخطيب بسؤال سلطانه الوفاء بعهده والبر بوعده، إلا أن السلطان فاجأ ابن الخطيب مرة أخرى بطلب تمديد المدة، وإفساح العقدة استئناسا بخدمته وركونا إلى تدبيره"(المغراوي، 2006: 173) وتظهر تحولات هذا التزييف في قوله (ابن زمرك، 1985: 405):

أَسْكِنْتَهُ من فاسَ جَنّةَ مُلْكِهَا   مُتَنَعِّمَاً مِنهَا بِدَارِ قَرَارِ

حتَّى إذَا كَفَرَ الصّنِيعَةَ وازْدَرَى   بِحُقُوقِهَا أَلْحَقْتَهُ بِالنَّارِ

فالفعل (أسكن) يدل على أن الغني بالله هو من وفر السكنى لابن الخطيب في المغرب، وهذا زيف تاريخي، فقد كانت الخطة تقضي بأن يترك ابن الخطيب العمل بعد سنتين، ولكن الغني بالله لم يبر بوعده لابن الخطيب، يقول ابن الخطيب:" وهو يحمل ذلك كله في جانب المظاهرة على أمره، وعلمه بمحلي من الصيانة لملكه، والنظر بعين الأبوة لأهله وولده، إلا أن لم يبق بيني وبينه إلا أن يذهب القشر وينكأ الجرح"(ابن الخطيب، 1964: 317) ثم تتبدى الصورة الدينية لمحاكمة ابن الخطيب، الذي كان في فاس(جنة ملكها)، وقد كان في دار النعيم(متنعما)، ولذلك كان لا بد من إدخاله النار(ألحقْتَهُ بالنار)، فابنُ زمرك قد أعدّ الذنب وجهزه؛ ليبرر قتل أستاذه ابن الخطيب، بحجة مزيفة أنه (كَفَرَ الصنيعةَ).

إن ابن الخطيب لم يرد بتحوله عن الأندلس إلى المغرب خيانة الغني بالله، فهو يقول: "وأَيْمُ اللهِ الذي به تُسْتَخْلَصُ الحقوقُ ، وتُيَسَّرُ الستورُ، وتُسْتَوثَقُ العهودُ، ولا تطمئنُّ القلوبُ إلّا به، ما كاذَبْتُهُ ولا راضَيْتُ في الهوادةِ طَوْلَهُ"(ابن الخطيب، 2003: ج2، 16) كما أن وصيته لأبنائه تدل على أمانته وصدقه"(التلمساني، 1939: ج1: 330) فابن الخطيب انتقل إلى المغرب طلبا للزهد والتصوف والانقطاع لله(الناصري، 1997: ج4: 13) ورغبة في ترك العمل في السياسة، وأداء الحج (ابن الخطيب، 1964: 314-317)



إضافة إلى حبه السكن في مدينةَ سلا (الناصري، 1997: ج4: 21) بعد أن شعر بتغير الناس من حوله، وعدم وثوقه بأحد (ابن خلدون، 2000: ج4: 444) فالقول بأن ابن الخطيب (كفرَ الصنيعةَ) تزييف تاريخي محض.

رابعا: مغالطة تحول التخييلي إلى إقناعي

فيما يتصل مغالطة الجمالي فقد بدت حينا زيّف الحقائق التاريخيةالمتعلقة بهجوم الغني بالله على المغرب، فقد توسل باللغة الجمالية المخاتلة، ليخفي النتيجة القبيحة الممثلة في الهجوم على بلد إسلامي إضافة على النتيجة الوخيمة التي أفضى إليها هذا الهجوم الذي عجّل بسقوط الأندلس في يد الإسبان، فلقد كان في قدرة الغني بالله، لو أنه لم يوجه اهتمامه للتدخل في عرش المغرب "أن يفيد كثيرا من خلافات الإسبان، ومنازعاتهم، ومن ضعف الملوك الأوائل من أسرة ترانستمارا بالذات، ولعل مصير إسبانيا كان قد تغير"(الحمصي، 1985: 49) وقد صور ابن زمرك في قصيدته هذه أن أهلَ المغرب في شوق وانتظار لهذا الهجوم، وذلك من خلال اتّكائه على المحمول الثقافي المشرقي، كما في قوله (ابن زمرك، 1985: 405):

حَنَّتْ معارِجُهَا إلى أعشارِهَا　　　لمَّا سَمِعْنَ بِهَا حنينَ عِشَارِ

والمعارج في اللغة هي الإبل المحبوسة عن الإناث أما العشار فهي الإناث من الإبل التي مضى على حملها عشرة أشهر، فهو يصور أن أهل المغرب مشتاقون لهذا الهجوم، اشتياق معارج الإبل إلى معارجها المحبوسة، وهذا حجاج مغالطي يحيد بالتفكير المنطقي ليصير خطابا شعوريا جماليا يتوسل باللغة الشعرية لتجميل القبيح التاريخي، يقول ابن زمرك (ابن زمرك، 1985: 404):

لو أَنْصَفَتْكَ لَكَلَّلَتْ أَدْوَاحَهَا　　　تلكَ البشائِرُ يانعَ الأزهارِ

فالصورة التخييلة التي أوردها الشاعر جاءت لتقوي حجته بصحة الهجوم، عبر أنسنة الطبيعة وبث الروح في الطبيعة الصامتة، إذ يحول الطبيعة الصامتة إلى دليل متكلم ومشارك في الاحتفالية بذلك الهجوم (لكللت أدواحها)، ولكن تكليل الأدواح بالأزهار امتنع لامتناع الإنصاف، فالبشائر التي أَسنَدَ إليها الشاعرُ الفاعلية، لم تُنصف الغني بالله، فالمضمر الخفي في هذا البيت يدلّ على أن كثيرين نظروا إلى هذا الهجوم على أنه حدث مشين، وهذا ما يكشفه لا وعي النص. ويتجلّى تزييف الخطاب من خلال تصوير ابن زمرك للهجوم على أنه لقاء وصال ومحبة، يقول (ابن زمرك، 1985: 405):

وَخَطَبْتَ مِنْ فَاسِ الجَدِيْدِ عَقِيْلَةً　　　لَبَّتْكَ طَوْعَ تَسَرُّعٍ وَبَدَارِ



فالقتل والتشريد صار خطوبة، وفاس المهاجمة صارت عروسا(عقيلة) وأهل المغرب سعداء بهذا الهجوم، لبّوه (طوع تسرّع وبَدَارٍ) فهذا تحوير لواقع القتل والتشريد الذي عاشه أهل المغرب حين الهجوم، كما ذكر الباحث سابقا.



الخاتمة

إن الهدف الحقيقي لابن زمرك من وراء خطابه الشعري كان تصفيةً لحساباته مع (لسان الدين بن الخطيب) الذي علم بمكائد ابن زمرك وأقصاه عن كل المناصب التي طمع فيها في دولة بني الأحمر، ولذلك سعى ابن زمرك للثأر فأعلى ابن من مقام ممدوحه وأوضع مرتبة غريمه، واستمال قلوب المتلقين عبر التصوير والإيقاع لكي ينساقوا إلى ما صرّح به من مواقف، وما ضمّنه منها؛ إذ قلب القبيح جميلا واستفاد من طاقة اللغة على التوجيه والإفحام والإدانة؛ ليكسب عبر الخطاب تأييدا تُثبت الوثائق التاريخية مجافاته للواقع، وركوبه مركب تزييف الوقائع. وقد اعتمد ابن زمرك في حجاجه المغالطي على عدد من المغالطات أهمها: مغالطة تجاهل المطلوب، ومغالطة الاستشهاد الديني ومغالطة المصادرة على المطلوب ومغالطي تحول التخييلي إلى إقناعي.


ISBN 978-1-9996437-4-4

المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم.

2- أحمد بن مُحَّد المقري (1988). نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988.

3- برتراند رسل (1961). السلطة والفرد، ، ترجمة: شاهر الحمود، دار الطليعة، بيروت، ط1.

4- حافظ إسماعيلي علوي ومُحَّد أسيداه (2010). الحجاج ومفهومه ومجالاته، ، تقديم: حافظ إسماعيلي علوي، علام الكتب الحديث، الأردن.

5- رابح المغرواي (2006). ابن الخطيب من الانقلاب إلى الاغتيال (760-776 ه)، ، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الحولية 26، الرسالة 247.

6- ابن زمرك الأندلسي (1997). ديوان ابن زمرك الأندلسي، بالاعتماد على مخطوط فريد عنوانه "البقية والمدرك من شعر ابن زمرك "، جمعه يوسف الثالث، تحقيق: مُحَّد توفيق النيفر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1.

7- سليم حمصي (1985). ابن زمرك الغرناطي سيرته وأدبه، ، سليم مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1.

8- شهاب الدين بن أحمد التلمساني (1939). أزهار الرياض في أخبار عياض، ، الجزء الأول، تحقيق: إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي ومصطفى السقا، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

9- الشيخ أبو العباس أحمد بن خالد الناصري(1997). الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، ، تحقيق: جعفر الناصري ومُحَّد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء.

10- عبد الرحمن الحجي(1981). التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة، ، دار القلم، بيروت، ط2.

11- عبد الرحمن بن خلدون (2000). ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ضبطه ووضع حواشيه وفهارسه: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت.

12- عيد بلبع (2017).المغالطة الحجاجية في سياق الاستشهاد، ، مجلة سياقات اللغة والدراسات البينية، مجلد 2، العدد 5.

13- فطمة يحي (2014). استراتيجية المغالطة في التراث الأدبي العربي،شهادة الماجستير، جامعة مولود معمري، الجزائر.

14- لسان الدين بن الخطيب (2003). الإحاطة في أخبار غرناطة، شرح:يوسف الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.

15- لسان الدين بن الخطيب (1964). أعمال الإعلام، القسم الثالث، تحقيق: أحمد مختار العبادي ومُحَّد إبراهيم الكتاني، نشر وتوزيع دار الكتاب، الدار البيضاء.

16- لسان الدين بن الخطيب (1928). اللمحة البدرية في أخبار الدولة النصرية، ، صححه ووضع فهارسه: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة.

17- مُحَّد رزوق (1997). التدخل المريني في الأندلس ملاحظات أولية، ، مجلة دراسات أندلسية، تونس، عدد 17.

18- محمود طلحة (2010). تداولية الخطاب السردي دراسة تحليلية في وحي القلم، ، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1.



19- محمَّد عنان (1997). دولة الإسلام في الأندلس، العصر الرابع: نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين، ، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4.

20- محمَّد النويري (1998). أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس.


ISBN 978-1-9996437-4-4
9 781999 643744



المؤتمر الدولي العلمي السابع للمركز الأوروبي للبحوث والاستشارات

"الأندلس والأندلسيون في التاريخ والحضارة"

غرناطة – أسبانيا – مدرسة الدراسات العربية

25 - 26 / 3 / 2019

سَيْمياءُ الْهَوَى فِيْ رِسَالةِ طَوْقِ الْحَمَامة لابنِ حَزْمٍ الأنْدَلُسيّ: مُقَارَبَةٌ فِيْ الْمَنْظُومَةِ الْأخْلاقِيّةِ لِلْمُجْتَمَعِ الْأنْدَلُسيّ

د/ مَرْيَم إبْرَاهِيْم غَبّان

جَامِعَة الْمَلِك عَبْد الْعَزِيْز ـ جَدّة– المملكة العربية السعودية

Email: ghabban_8@hotmail.com

Ref: 7/2018/231



مُسْتَخْلَصٌ:

تَنْطَلِقُ الدّرَاسَةُ مِنْ فَرْضِيةٍ مُحَددةٍ تَرَى أَنّ الْمَنْهَجَ السّيميَائِيّ يَمْتَلِكُ قُدْرَةً مُلائِمَةً لِلْكَشْفِ عَنْ الْبُعْدِ الْأَخْلاقِيّ فِيْ الْبِيْئَةِ الْأَنْدَلُسِيّةِ ضِمْنَ صَيْرُوْرةٍ تَدَاوُلِيّةٍ لَهَا مَرْجِعيَّة دِيْنِيّة وَهَوِيَّة إسْلامِيّة سِمَتُهَا الاعْتِدالُ وَالتَوَسُطُ فِيْ التّفَاعلِ الْقَائِمِ بَيْنَ الْجَسَدِ وَالرّوْحِ، وَبنَاءً عَلَيه يَمَّمَتْ الدّرَاسَةُ صَوْبَ سِيمْيَاءِ الْأَهْوَاءِ بِوَصْفِهَا مَنْهَجًا سِيميَائِيًّا غَايَتُهُ تَقَصِي الانْفَعَالاتِ النّفْسِيّةِ الْمُصَاحِبَةِ لِقُطْبَيْ التّلقِي فِيْ الْعَمَلِ الْأدَبِيّ.

وَمِنْ خِلالِ مُقَارَبَةِ الخِطَاطَة الْأَهْوَائِيّة فِيْ رِسَالةِ (طَوْقُ الْحَمَامَةِ فِيْ الْأُلْفَةِ والْأُلّاف) لابْنِ حَزْمٍ الأنْدَلُسِيّ، كَشَفَتْ الدّرَاسَةُ عَنْ أَبْرَزِ الْأَهْوَاءِ الْمُتَجَلّيَةِ فِيْ الرّسَالَة، وَجُلُّهَا مُتَعَلّقة بِهَوَى الْحُبّ الْمُتَرَسِخِ فِيْ ذَاكِرَةِ الذّاتِ الْكَاتِبَةِ وَانْفعَالاتِهَا التِيْ حَاوَلتْ الْكَشْفَ عَنْهَا مِنْ خِلالِ الْتَجَارُبِ الْتِي عَايَشَتْها.

وَبِهذا يكونُ الكَشْفُ عَنْ الْعَامِلِ النّفْسِيّ الذي دَفَعَ الذّاتُ إلى التّأليفِ، هُوَ الْمِحْوَرُ المؤطّر لِلْعِلاقَةِ بَيْنَ الذّاتِ والْمَوضُوعِ مِنْ وِجْهَةً نَقْديّةٍ سِيميَائِيّةٍ هدفُها الْكَشفُ عَنْ الْعِلاقةِ بَيْنَ الْبُعْد الْهَوَوِيّ والبِنَاءِ الْفنِيّ لِلرسالةِ. وَلِتكْتملَ الخطةُ المنْهَجِيّةُ لِلْدِراسةِ تَمّ تَقْديمُ تَنْظِيرٍ مُرَكّز يُوَضحُ البوادرَ الأُوْلى لسِيمْياءِ الأهوَاءِ على مُسْتَويَاتٍ عِدّةٍ نفسيّةٍ وفلسَفِيّةٍ ونَقْدِيّةٍ، وَمِنْ ثُمَّ الشّروع في الكشفِ عَنْ الأنْظِمَةِ الأهوائيّةِ للخِطَاطَة السّرديّة التي تبنتْها رسالةُ ابنِ حَزْم، بِوَصْفِها رِسَالةٍ أخْلاقيّةٍ تحملُ فِكرًا عربيًّا أصِيْلا يتّسِمُ بالاستمراريّةِ والشّهرةِ والواقعيّة والقُدرةِ على التّفاعلِ مَعَ مُقومَاتِ الْعُصُورِ المتتالية مِمّا يَعْكِسُ عُمْقَ التّصوراتِ والنّضْجِ الفِكْريّ الذي وصلتْ إليه العقليّةُ العربيّةُ فِيْ الأنْدلس.


ISBN 978-1-9996437-4-4

مُقَدّمَة

تحتفظُ الذّاكرةُ العربيّةُ الأندلسيّةُ بتراثٍ أدبيّ وفكريّ لهُ أهميةٌ كبيرةٌ فِي الثّقافة الْعَربيّة، لأنّهُ حافلٌ بِالأحداثِ والأخبارِ المتَنوّعةِ عَنْ الحياةِ الْعربِيّةِ فِي الأنْدلس، وهو يتَّسم بِثراءٍ مَعْرفيّ وفكريّ يُؤهِّل لدراسته وتحليله عربيًّا وعالميًّا، إضافة إلى ذلك أنّ هذا الأدبَ نشأ في أقصي الغربِ وفي بيئةٍ مُختلفةٍ كُلِّيًّا عَنْ البيئة العربية في شبه الجزيرةِ العربيّةِ وبلادِ الشّام والشّمال الإفريقي.

هذِهِ المعْطياتُ كفِيلةٌ بأنْ تجذبَنَا نحوَ هذا الإبداعِ، فَهُوَ يَستحقُ الاهتمامَ لأنّهُ يُشكِلُ جُزءًا مُهمًّا مِنْ تراثِنا العربيّ.

وانْطِلاقًا مِنْ هذِهِ الأهميّةِ رأيْنا مُقَارِبةَ نثرِ ابن حزمٍ في (رِسَالة طَوْق الْحَمَامَة فِي الأُلفَة والأُلّاف) مِنْ زَاويةٍ نقديّةٍ تتقصَى الْعَلاماتِ السِيميائيّة في سياق وَصْفي يتجاوزُ سِيمياءَ الْفعلِ إلى سيمياءِ الأهواءِ، بوصفها مَنهجًا وَأداةً تقنِيّةً للكشفِ عَنْ جمالياتِ النصِ الأدبيّ، في سياق المنهج الذي اقترحتْهُ سِيمياءُ الأهواءِ بوصفِها فرعًا مِنْ فروعِ السِيمياء العامة.

وقدْ عمدتْ الدّراسةُ على ربطِ البِنيّة الأهوائيّة بسيمياء الأهواء لدى غريماس وفونتيني ومِنْ ثَمّ سعتْ إلى الربط المنطقيّ بَيْنَ تجلياتِ الأهواءِ في النص والسّلوكِ الفعليّ لابنِ حزم ورأيِهِ الشّخصيّ في هوى الحبّ، وهو عصبُ الرّسالةِ ومِحْور اهتمامِهَا، وكل ما ورد مِنْ أهواء إمّا سبب أو نتيجة أو آفة تُؤثِرُ سلبًا على الحبّ وتتأثرُ به.

لتجيبَ الدّراسةُ عن سُؤالٍ مَرْكَزيّ: **كيفَ تشكلتْ صُورةُ هوى الحبّ (الإيتوس) في الرسالة؟**، ولعلّ مِمَّا ينبغي التّنبهُ له سُؤالاً يتناقلهُ الباحثون حولَ ابنِ حَزْمٍ وهو فَقِيه في الدّين وَمُتَشَدد في المذهب الظّاهريّ **كيفَ لهُ أنْ يَكتبَ في هوى الحبّ، وهو موضوع شائك يُعدّ مِن المَسْكوتِ عنه في المُجتمع الإسْلامي؟**.

ثَمَّةَ أسئلة أخرى مهمة تجيبُ عنها الدراسةُ تتعلقُ بالدوافعِ الكَامِنةِ وراءَ اختيارِ الموضوع، **ولماذا كان الاهتمام بسيمياء الأهواء دون غيرها من الأنظمة السيميائية الأخرى داخل الرسالة؟**

مِنْ خِلالِ هَذِهِ الدَراسةِ تتكشّفُ لنا مَنْظومةُ الْقِيَم والأخلاقِ التي تبنتْها رسالةُ ابنِ حزم، وعلى هذا الأساسِ وقع عليها الاختيارُ لتشكّلَ نموذجًا تطبيقيًّا له ثراءٌ معرفيّ في موضوعة الحب، وقِيّمة أدبيّة محليًّا وعالميًّا، فقد عمدَ الغربُ إلى دراسةِ الكتابِ وترجمتِهِ إلى العديدِ مِنْ اللغاتِ، لتسليطِ الضّوء على هذا المؤَلَف مِنْ زوايا تتعلقُ بِالقيّم العُليا التي تضمنتها الرّسالةُ.

وقدْ تضمنتْ الدّراسةُ خِطةً منهجيّة مُترابطةً بدءًا بِالمقدِّمة التِيْ بَيْنَ أيدينا ومُرورًا بِالمبحث التّنْظيريّ لسِيميائياتِ الأهْواء، في حِيْنَ رَكّز المبحثُ الثّاني والأخيُر على اكتشافِ الخِطَاطَة الأهوائيّة، كَمَا تضمنتْ الدّراسةُ خاتمةً مُرَكَّزةً حَوْلَ الهُوِيّةِ الثّقافيةِ الأندلسيّة بوصفِها سلسلةٍ مِنْ العلاماتِ المتَجذرةِ في المجتمعِ الإسْلاميّ، وهي غيرُ قابلةٍ للتّمَاهِي في الآخر، لأنّهَا امْتِدادٌ للهويّةِ العربيّةِ فِي المشْرق، ولكنها ذاتُ خُصُوصيّةٍ إقليْمية وفلسفة إسلامية تكشف عَنْ عُمْقِ التّصوراتِ التِيْ رَسَّخَتْ الْعقليّةَ العربيّة الأنْدَلسِيّة، وَشَكّلتْ أسئلتُها المتنوعةُ وَتَدَاعياتُها المخْتلِفة، يتّضحُ ذلك مِمّا وظفتْهُ الرّسَالةُ مِنْ أدواتٍ لُغويّة وبلاغيّةٍ وحجاجيّةٍ وُسِمَتْ بِخُصُوصِيّة إبْداعيّة جَسّدَتْ رُوْحَ النَّصّ التي وَفَّرَتْ لهُ الصُّمُودَ والبَقاءَ على مَرِ الْعُصُوْرِ.



ثَمَّةَ رَأْيٌ يعتقد أنّ فلسَفةَ الحُبّ لابنِ حَزْمٍ جاءتْ مُتأثرةً تمامَ التّأْثرِ بأِصلِهِ المسِيْحيّ، فقد أشار المسْتشرقُ الهُوْلنديّ (رينهات دورزي) أنّ النفسَ العُذْريّ عِنْدَ ابنِ حَزْمٍ مردُهُ إلى أصْلِهِ الإسْبانيّ المسِيْحيّ وأنّهُ لمْ يَفْقِدْ طريقةَ التفكيرِ والشّعُورِ الذاتيّة لجِنْسِهِ، وَأنّهُ لمْ يعرفْ الحبَّ العُذْريّ العَفيفَ إلا منْ أصْلِهِ الْمَسِيحيّ.

رَاجَتْ هذِهِ المقُوْلةُ عِندَ عددٍ كبيرٍ مِنْ الأوربيين حتى العقدِ الثالثِ مِنْ هذا القرنِ، إلى أنْ جَاءَ الرّاهِبُ الإسْبَانيّ (أسين لاشيوس) ودَرَسَ هذا الموضوعَ، وردّ هذا الرّأيَ مُعَلِلا ذلك بِأنّ ابْنَ حَزْم لا يُمَثلُ الحُبّ الأفلاطُونِيّ وقال: إنّ ابْنَ حَزمٍ قدْ أحبّ أكثرَ مِنْ مَرّة مِمّا يجعلُهُ يفقِدُ درجاتٍ مِنْ مِثَاليّة الحُبّ الأفلاطونيّ (مكي، ١٩٩٣ ، ص١١٥-١٣٦).

في الحقيقةِ الزّعْمُ القائلُ بأنّ المسلمين لا يمتلكون فلسفةً واضِحَةً تُشكّل نسقًا أخلاقيًّا، وأنّ ما وَرَدَ في كُتبهِم هُوَ انعكاسٌ لفلسفةِ اليونانِ وثقافتِهِم هو زعمٌ خَاطِئ عارٍ مِنْ الصّحةِ لأنّ هدفَ رسالةِ الإسلام إتمامُ مكارمِ الأخلاق وأمّا مِنْ جهةِ رسالةِ ابنِ حزم نفسِها، فنجدُ أنّها اعتمدتْ مَنْهَجًا استقرائيًّا لمقولاتِ الحُبّ وَتَجاربِهِ المخْتلفَة في مُقابلِ الاستفادةِ منْ المنطقِ الأرسطيّ، كما أنّ هذِهِ النظريّةَ المتكامِلةَ في فلسفةِ الحُبّ هي امْتدادٌ لفلسفةِ الحُبّ الإسْلاميّ التي دَشّنَها أبو بكر مُحَمَّد بن داود الأصفهانيّ الظّاهريّ سنة ٢٩٧هـ في كتابه (الزهرة).

وقد لاحظ إسماعيلُ محمود التشابهَ الكبيرَ بينَ الكتابين ووضَعَ مُصنَفًا للمُوازنةِ بينهما في كتابِ (الحُبّ عِنْدَ ابنِ حَزْمٍ الأنْدَلُسيّ وابن داود الأصفهانيّ –هل اقتبسَ الأولُ مِنْ الثّاني). وَخلَصَ المؤلِفُ إلى أنّ عملَ ابنِ حَزْم لا يدخلُ في باب السرقات الأدبيّة أو العلميّة فضلا عمّا تفرَّدَ به (طوق الحمامة) مِنْ أصالةٍ ومُعَالجةٍ سيكولوجيّةٍ وتاريخيّةٍ يتفرد بها الكتابُ إلى درجةٍ مُمتازةٍ حقّقتْ له شُهرةً ورواجًا عالميًّا مُنْذُ أنْ عرّف به المستشرقُ الهولنديّ (دوزي) سنة ١٨٦١ (مكي، ١٩٩٣ ، ص١١٥-١٣٦)

إنّ فلسفةَ الحُبّ في رسالةِ ابنِ حَزْم تقومُ على الإيمانِ بالله وجوهرِها مَبَادئ التّشْريع، لتُشَكّل نظريَّةً مُتكاملةً مَعَ الأخلاق وليستْ مبادئَ عقليّةً صُوريّةً دون ارتباطٍ بالواقعِ المعِيش للحياةِ الإسلاميّةِ في شبه الجزيرة الأيبيريّة. هي فلسفةٌ إسلاميّةٌ راسِخةٌ مُتَوافقةٌ مَعَ التّشْريعِ الإسْلاميّ لأنّ قوامَها المحافظةُ على القيّمِ الْخَمْسِ الضّرورّية التيْ هي مَقاصِدُ التشريعِ الأساسيّةِ: النفسُ، والدينُ، والعقلُ، والمالُ، النسلُ، وبها يتحددُ علاقةُ المرءِ بِمَنْ يُحِبّ ويتحددُ سلوكُهُ ويحفظُ أمنَهُ وكرامتَهُ. هذِهِ القيّمُ الخمْسُ تجمعُ الْحقوقَ الفرديّةَ والجماعِيّة في حضارةٍ خالدةٍ تهتمُ بالقيّم الرّوحِيّة والمادِيّةِ التي تُعلي مِنْ شأنِ الحياةِ البشريّةِ مِنْ خِلالِ الامتثالِ لشرعِ الله، في إطارٍ مَنْهجٍ علميّ دقيقٍ وهو منهجُ الاستقراءِ المعنويّ وهو يختلفُ عن الاستقراءِ المنطقيّ في أنّهُ يصلُ إلى قضايا يقينيّةٍ باستقراء التجارب البَشريّة لأجلِ استخلاصِ مبادئ كُليّةٍ عامةٍ يقومُ عليها النصُّ والواقعُ عَنْ طريقِ التنظيرِ العقليّ والواقعِ العمليّ في الأخبارِ والقصصِ والنوادر التي نقلتها الرسالةُ.


ISBN 978-1-9996437-4-4

سِيمِيائياتُ الأهواء: المَفْهومُ والمُقَوِّماتُ

شيّدتْ سِيميائياتُ الأهواءِ على المستويين النّظريّ والتّطّبيقيّ في التّسْعينياتِ مِنْ هذا القرنِ على يد غريماس وفونتني في كتابِهِما المعَنوَن بـ (سِيميائيات الأهْواء مِنْ حالاتِ الأشياء حالات النفس) سنة ١٩١٩.

وباعتبار أنّ الهوى سِلْسِلَةٌ مِنْ الانفعالاتِ مُتعلَّقةً بالذاتِ وكينونتِها بعيْدًا عَنْ الفِعْل أَسَّس غريماسُ نظريتَهُ، إضافةً إلى بعضِ المستوياتِ الإبستمولوجيّة المتعلقة بعلمِ النفس واللّسانيّات مِمّا أدَّى إلى بَلْورةِ مفاهيمٍ جديدةٍ كالتوتريّة والاستهوائيّة والصّيرورة الأهوائيّة.

ظهرتْ سِيميائياتُ الأهواءِ كنقطةِ انعطافٍ للسِيميائيّاتِ العَامةِ مُضِيفةً بذلك ربطِ أيْ عملٍ بالذاتِ باعتبارِها مُلازمةٍ لكُلّ عملٍ، ولأنّها لا تشتملُ على الفعلِ فقط بل تتضمنُ الانفعالَ المصاحبَ للعملِ؛ فهي بذلك أغنْت السِيميائياتِ وَوَسَّعَتْ دائِرةَ اشتغالِها عَنْ طَرِيقِ التركيز على الجسدِ باعتبارِهِ منبعِ العاطفةِ ومَبْعثِ الأهواءِ، والمعروفُ أنّ الانفعالاتِ تؤثرُ في السّلوكِ تأثيراً شديدًا قدْ لا نعي حجمَهُ ولا نعرفُ قدرَهُ على وجهِ الحقيقةِ. مِنْ هُنا جرى العملُ في هذِهِ الدّراسَةِ على وَصْفِ الْهَوَى وبيانِ أثرِهِ في المعنى وآلياتِ اشْتغَالِهِ.

وإذا جئْنا إلى التعريفِ المعْجمِيّ للهوى نجدُ أنّ الهوى اسمٌ مقصورٌ يشْمَلُ مَعَانٍ عديدةً تدورُ حوْلَ الفراغِ والانقِضَاءِ والخَوَاءِ أوْ السقوطِ والهُبُوطِ والمَيْلِ والانقضاضِ، وَمِنْ مَعَانيه الحيرةُ وكلُّها ذاتُ مَدْلولٍ سَلْبِيّ مُتَقَاربٍ يدلُّ على القلقِ والانفِعَالِ والاضْطرابِ، أوْ هُوَ مَجْموعةٌ مِنْ المشاعِرِ والعواطِفِ والأحاسيسِ التِيْ تُتَرَجمُ إلى سُلُوكِ الفردِ.

وعندَ ابنِ سيدة الهوى: العشقُ يكونُ في مداخل الخير والشر، وهوى النفسِ: إرادتُها، وَجَمْعُه أَهْوَاء وتعني محبةَ الإنسانِ الشيءَ وغلبته على قلبِهِ، جاء في الذكر الحكيم "ونهى النفسَ عَنْ الهوى" أي نهاها عن شهوتِهَا وما تدعو إليهِ مِنْ مَعَاصِي الله عَزّ وَجَلّ (ابن منظور،٢٠٠٣، مادة: هوي، ص١٧٠)، والهوى أولُ مرتبةٍ مِنْ مراتِبِ الحُبِّ، ويُعرف في علم النفس على أنه " تَرْكيزُ مَشَاعِرِ الفردِ فِي شَخْصٍ أوْ شيءٍ معَيَنٍ" (السيد، وآخرون، د.ت، ص٤٦٦). وفِيْ القرآنِ الكريْم ارْتَبَطَ مَدْلولُ الْهَوى بِكلِّ الصّفاتِ التِيْ تُحرِّضُ على ارْتِكَابِ الكبائِرِ، وإخْمَادِ جُذْوةِ الإيمانِ (بطاوي١٩٨١، ، ص٧١).

وأما في الفلسفَةِ، فإنّ الهوى يَتَولَّدُ عن تمظهرات تَطْرأُ على الجَسَدِ، إذْ أكَّدَ أفْلاطونُ أنّ الانْفعالاتِ والعَوَاطفِ والأحاسيسِ هِيْ المادةُ الْخَامُ التي يسعى العقلُ إلى ترجمتِها، كما تنبَّه أرسطو إلى جُمْلَةٍ مِنْ الأهواءِ كالغضبِ والْحُبِّ والمنَافسةِ وَأكَّدَ عَلى دَوْرِهَا في إقناعِ المخَاطَب (المتلقي) وقدْ قادتْ نظريتُهُ إلى كشفِ الاختلافاتِ بَيْنَ البَشَرِ كَمَا أنّهَا ربطتْ بَيْنَ الهوى والمنطِقِ مِنْ جهةِ التّحَكُمِ فِيْ انْفِعَالاتِ المخَاطَب(الباتوس) وتوجِيهها وِفْقًا لرُؤْيَةِ المتكلِم (الإيتوس) (لدية، ٢٠١٥، ص٤٠-٤١).

كَمَا أنّ ابنَ حَزْم فِيْ رسالتِهِ التِيْ نَحْنُ بصددِ دراستِهَا قَدْ عَمِلَ عَلَى وَصْفِ وَتَصنيفِ مَشاعِرِ الحُبِّ بدقَةٍ، وتحليل الانفعالاتِ المرافِقَةِ له مِنْ خلالِ التّجْربَةِ والملاحظة، لكِنَّنا نَجِدُ الهوى في فلسَفَةِ دِيْكارت الحَدِيثة يتولَّدُ عَنْ الرّغْبَةِ وليس الشعورَ والإحساسَ أوْ المتعةَ وهُوَ مفهومٌ يقترِبُ كثيرًا مِنْ التّنْظِيرِ الذي قدَّمَتهُ السِيميائيّة التِيْ تعْمَلُ على تصنف الأنْسَاقِ الشّعُوريّة ضِمْنَ خِطَاطَة واصِفة للشعور (غريماس، ٢٠١٠ ، ص١٤٤)،لأنّ الهوى فِيْ المفْهومِ السِيميائيّ تركيبيّ دِلاليّ لا يلتفِتُ إلى المحْكيات التِيْ تَتَجَسَدُ مِنْ خِلالِهِ، وإنما يعطي أهميةً بالغةً للمعنى والتركيب، لأنّ سِيميائياتِ الأهْوَاءِ تبحثُ في مَخْزُونِ الهوى مُعْتمِدةً فِي ذلك على التّصوراتِ والمعْتقِداتِ للإفصاحِ عَنْ مُعْطَيّاتٍ الهوى فِي الْخِطَابِ وَكَيفِيّةِ اشْتِغَالِه.



سِيميائِيّة الْعِنْوان

الْعِنوانُ يَحْمِلُ العديدَ مِنْ الدّلالاتِ المرْهُونةِ بالبنيّة التركِيْبِيّةِ بِالاعْتِمَاد على أسلوبيّة الإخبار في صيغةِ المبْتدأ (طوق) المضاف إلى (حمامة) بصيغةٍ تعريْفيّة لا تتجاوزُها إلى غَيرْها؛ ذلك لأنّ (طوق الحمامة) يُضْرَبُ مثلا لِمَا يُلزم ولا يبرحُ، فتكون دَلالةُ الاسْتمراريّة هي أولُ ما يْرتبِطُ بالعنوان، ليُدخلَ المتلقي في رحلةِ بحْثٍ واسْتكشافٍ عَنْ مُقومَاتِ هذا الاستمرارِ ومُحدداتِهِ، وتبقَى هَذِهِ الدّلالةُ مَرْهونةً بِصيغَةِ الخبرِ (في الألفةِ والأُلّاف)، لأنّ الحُبَّ مِنْ وِجْهَةِ نظرِ ابن حَزمٍ لا يتّسِمُ بِالاسْتمرارِ إلا فِيْ حُدوْدِ أحْوَالٍ مُحدّدةٍ مَعْرُوْفة؛ فهُنَاكَ حُبٌّ لحظيّ أوْ عَرَضٌ زائِل، لكنّ الحُبَّ المخْبَر عَنْهُ في العنوان هو الحب الشريف المتسم بالاستمراريّة لأنّ قوامَهُ الزواجُ والإنْجابُ.

بالرجوع إلى معاجمِ اللّغَة نَجِدُ أنّ عُمومَ مَعَانِي الطَّوق تُشكِلُ عَلامَةً رمْزِيّةً دَالةً فِي سِيَاق عنوانِ الكتابِ فهي تحْمِلُ عِدّةَ مَعَانٍ مِنْها:

١– الاسْتِدارة: الإحَاطَةُ بِالشيء؛ فالطَّوقُ مَصْدرٌ مِنْ الفعل (طَوَق)، ويُطْلَقُ على كلِّ مَا اسْتَدار بِشيء، وَمِنْه طوق الحُليّ الذي يُحاط به العُنق، أوْ طَوْق الحمامة وهو ما يُحيط رقبتَها مِنْ ريشٍ يُخَالفُ سَائِرَ لونِهَا(ابن منظور،٢٠٠٣، مادة: طوق).

٢– التكليف والالتزام: روى البُّخاريُّ فِيْ صَحِيْحِهِ أَنّ رسولَ الله –صَلّى الله عَليْه وَسَلّم– قال: " مَنْ اقتَطَعَ شِبْرًا مِنْ الأرض ظُلْمًا طوّقَهُ الله إيّاه يومَ القيامَةِ مِنْ سَبْعِ أَرْضِيْن" (صحيح البُّخَاريّ، رقم الحديث ١٦١٠) والطّوْقُ هُنَا يَرِدُ بِمَعْنَى التّكْليْف لا التقليد، ومِنْه حَديثُ أبي قتادة ومراجعته النبيّ صلّى الله عليْه وَسَلّم فِيْ الصّوْمِ حِينِ قال: "وددْتُ لوْ أنيّ طُوِّقت ذلك أي، ليْتَه جُعِل داخلا في طاقتي وقُدْرَتي(ابن منظور،٢٠٠٣، مادة: طوق).

٣– القُدرةُ على الشيء: والطّوق هنا بمعنى: الطّاقة، وهو اسمٌ لِمَا يُمْكِنُ أنْ يُفعَل بِمَشَقةٍ مِنْه، وَهُنَا تتجَسَدُ القيْمَةُ الأخْلاقيّةُ التيْ قَصَدَهاَ ابنُ حَزْمٍ في مفهُومِ الحُبّ الذي يُرَوِجُ له وهو الحُبُّ الطاهرُ المنزَّهُ عَنْ الرّذِيلةِ وَالفواحِشِ، لأنّ الطوقَ لفظٌ يأْتِي بمعنى (الطاقة) أي أقصى الْغَاية، وهو اسْمٌ لِمِقْدارٍ مَا يُمْكِنُ أنْ يُفعَلَ بِمَشقةٍ مِنْه (ابن منظور،٢٠٠٣، مادة: طوق) وَقَدْ يَكُونُ هذا صَدى لِمَعْنى الْمَشَقة التِي يجِدُهَا المؤْمنُ الذي يَتعفّفُ عَنْ شَهْوةِ البدَنِ حِيْنَ يُجاهد غرائزَهُ وباعتبارِهِ مُقَوّمًا أسَاسِيّا وَقِيْمَة عُليا مِنْ قِيّمِ المجْتمعِ المسْلم.

وَفي (طوق الحمامة) إحَالة مباشِرةٌ تُؤَيدُ هذا المعنى وتعَزّزهُ في بابي "قبح المعصية" و "وفضل التعفف". حينَ ننظُرُ فِيْ الدّلالةِ نَجدها تشيّدُ نصًّا قوامُهُ فِكْرةُ الْحُبّ العفيف الذي ينتهي بالزواجِ ويتضحُ هذا أيضًا في "باب الوصل" حيثُ يشيّدُ هذا المبْحَثُ للتركيزِ على الوظيفة الاجتماعيّة والوظيفة القُدسِيّة للزواج. وفيه إشْارةٌ إلى الرّباط المقدّس الذي يَحِيْلُ إليه ملفوظُ "قوس" لا سيما عِنْدَ الرّبطِ بدلالة (الألفة والأُلّاف) وما تَحِيلُ إليه مِنْ مَعَانِي الجْمعِ والائتِلافِ.

على هذا الأساسِ يُمْكِنُ أنْ نفهمَ سِيميائيّة العنوان في جانبٍ مُهمٍ يتَعلقُ بِالبذلِ والتّعففِ والسُّمُو عَنْ النّزوَةِ الدّنيويّة الزائلة، ليتضحَ لنا أنّ (الألفَة والأُلّاف) ملفوظٌ لهُ مُكونٌ انفِعَاليّ مِنْ صنفِ الأهْوَاءِ القائِمَة على المحبَةِ، لكنّ المعنى الدّلالِي لا يتمُّ الإمساكُ بِهِ إلا مِنْ خِلالِ ربْطِهِ بالسياق النصيّ لتبيانِ مُختَلفِ الدّلالاتِ؛ فالألفَةُ موضوعٌ قائِمٍ على الاشتيَاقِ للمحبوبِ يَتَضِحُ لنا أنّ هوى الشّوق هوى انفِعَاليّ من صنفِ الأهواءِ القائِمَةِ على المحبةِ المسْتمرةِ، ولما كان (الطوق) مُرهُونٌ بـ(الحمامة) كانَ لازمًا الغوصُ فِيْ دَلالاتِ هذِهِ الإضَافةِ وخصوصيتِها الرّمْزيّة وما تحملُهُ مِنْ شُحْنَةٍ دلاليّة فِي الكِنايَةِ عن النّجَاة، لأنّ طوق الحمامة زينةٌ مُنحتها بدُعَاءِ نُوْح



عليه السّلامُ حين أرسلها لتستكشفَ المدى الذي سترسو عنده السّفينةُ؛ فطوق الحمامة هنا كِنايَةٌ عن اسْتلهامِ الجَمَالِ الذيْ هُوَ مَثَارُ الحُبِّ أيْ الجَمَالُ بجميعِ أشكالِهِ الذي هو مِنْ دواعِي الحُبِّ فهذه السّمة الأكيْدة التيْ تلازمُ المحب ملازمةً لطَوْقِ الحمامة.

وكأنّ ابنَ حَزْم ينْزِعُ إلى الجمعِ بَيْنَ الحبِّ والجَمَالِ في هذا الكتابِ ويضيفُ إليهما مِن حُسْنِ الدّلالة والطّاعة، فيكونُ العِنوانُ قدْ جَمَعَ بينَ الحبّ والجَمَالِ والطّاعةِ (ابن حزم،٢٠١٣ ، ص١١٦). كما أنّ عطفَ الألفَة على الألّاف تُفِيدُ أنّ ألفةَ الإنسَانِ للإنسان فطرةٌ وطبيعةٌ بشريّة لا تستقيمُ الحياةُ بدونِهَا، وهي انْسِجامٌ وتوافقٌ لأنّ الألفة تُحقّقُ الأمانَ والوفاءَ والْعهدَ.

والجديرُ بالذكر أنّ صيغة الإخبار هنا تخفي في طياتها البؤرةُ الأساسُ وهي كلمةُ (الحب)، إلا أنّ هذا الغيابَ والتخلفَ عن الصّدارَةِ تنُوبُ عَنْه (طوق الحمامة) فلماذا هذا الجمع بينَ الحمامَة والطوقِ وكِتْمانِ الحُبّ (التيمة الأساسيّة) في الرسالة؟. يحملنا على السؤال إلى إعادة النظر، فالغايةُ هنا انسجامٌ ووفاقٌ بِحُبٍّ دائمٍ ووصلٍ قائمٍ برباطٍ شرعِيّ، وعلى أسَاسِ هذا الطّرْحِ تتجلّى القُدْرةُ الإقناعيّةُ في دَلالةِ العِنوان. وفي إنزواء لفظ (الحبّ) وحضوره في (الألفة) المتَضَمِنة معنى الجمع والاتفاق. وهذا ما يحصلُ بدوامِ العِشْرةِ.

وبذلك يؤدّي العنوانُ وظيفةً إغرائيّةً تتوافقُ مع جِديّة المجْتمع واستقامَتِهِ، على عكس ما نجده اليوَمَ في الاعْتِماد على العنوانِ الصّادم والُمثير للجدل والطرح الصّريح للغرائز ممّا يطْمِسُ القِيّم الإنسَانيّة والذّوْقَ السّليم.



الخِطَاطَةُ الأهوائِيةّ

الحالة النفسيّة لها دورٌ كبِيْرٌ في نتاجِ الأدبِ بشكلٍ عام، والرغبة في البوح التي ألحتْ على ابنِ حزم كان سببُهَا الغربَةُ والبعدُ عن مدينته قرطبة، فقد ألّفَ (طوق الحمامة) وهو مُقِيْم في شاطبة الأندلُسِيّة، فلعله أرادَ استرجاعَ حياتِهِ في قُرطبةَ وأنْ يُخَلِدَ فترةَ الصِّبا والشّبابِ في كتابٍ جامعٍ هدفُهُ رسْمُ صُوْرةٍ واقعيّةٍ عَنْ حياتِهِ وحياةِ الأنْدَلُسِيين مِنْ حَوْلِهِ.

والكتابُ كما زعم مؤلفه هو رسالةٌ لصديقٍ كانَ قد طلبَ مِنْهُ تَصْنيْفًا في الحُبّ وأغراضِهِ وأسبابِهِ، لكن الرسالةَ وإن كُتبت بدافع ودّ لصديق قديم، إلا أنّ مضمون الكتاب يتجاوز إجابة الصديق والتودد له إلى تعزية النفس التي مُنِيَتْ بِهزائمَ كثيرة، فقد توالتْ عليه النَّكبَاتُ والاعتقالاتُ والمصَادرةُ، إلى أنْ انتهى به المقِامُ في مدينة شاطبة.

تتكونُ الرّسَالةُ مِنْ ثلاثين بابًا، منها عشرةٌ في أُصُوْلِ الحُبّ، واثنا عشَرَ بابًا في أعْراضِ الحُبّ وصفاتِهِ المحْمُودة والمذْمُومَة، وستةُ أبوابٍ في الآفاتِ الدّاخلةِ على الحُبِّ، ثم خُتمت الرسالةُ ببابيْن اثنين في قُبْحِ المعصيةِ وفي فَضْلِ التّعفف.

الملاحظ أنّ التقسِيمَ الصّارم الذي أتتْ بِه الرّسَالةُ يُؤَكّدُ عَدَمَ استقلاليّةِ البُعْد الانفعاليّ عن البعد المعرفيّ على المستويين النظريّ والتطبيقيّ، مِمّا يُؤَهّلُ لدراسَةِ الخِطَابِ وِفْقَ (خِطَاطة الاستهواء)، ويُعرف هذا النوع باسم السِّيمياء التوتريّة والسيمياء الاتصاليّة وسِيميائيّة المحسوس.

فقدْ جمعتْ الرّسَالةُ بيْنَ السّردِ القَصَصيّ والشعر والحكم والموَاعِظ، بِشكلٍ مُتَبَادل يتَخَللُ التنظير العلميّ للحبّ في قالب علميّ مناسب يتّسِمُ بقوةٍ حِجَاجِيّة ومنطق عقليّ استقرائيّ يُوظِفُ التجربة الواقعيّة والظواهر الحسيّة والعقلية في نسيج سردي مُلائم يتّسِمُ بالتفرد والقُدرة على البحث والاسْتِقصاء الدّقيق حيث تنفصل ذاتُهُ السّرديّة عن ذاته العلميّة الباحثة لتظهر كل واحد بلباسِها الملائم وفي حينها فيطغى السّردُ الذاتي في مواقع القص والإخبار، وتغيبُ الذّاتُ العِلمِيّةُ الباحِثّةُ، التي لا تلبِثُ أنْ تظهرَ بوضوحٍ في البحث والاستقصاء عن معنى الحبّ وأسبابِه.

الواضحُ مِنْ بَاعِثِ التّأليْفِ أنّ البُعْدَ الاسْتهوائيّ ثاو لدى كل من الباث (الباتوس) والمتلقي المبَاشر وهو الصّدِيقُ المشَار إليه (الباتوس) أو المتلقي الضمني (القارئ)؛ فهو مشارك في إبداعٍ مُوازٍ، مِنْ خِلالِ إثباتِ عِلاقةِ الذّات بِالموضوع، مُحيلا إلى شجاعة ابن حزم في الصّدْع عَنْ مَشَاعِرِه والبَوح بتجاربه الخَاصة وفي ذلك قوةٌ إقناعيّة للتأثيرِ في المتَلقِين.


ISBN 978-1-9996437-4-4

بـناءً على ما سَبـق يـتمُّ تحدِيد عناصرِ الخِطَاطَة الأهوائِيّة في المُكونَاتِ التاليّة:

١- الكشاف الشُّعُوري

يتجَلّى مِنْ خِلال تولّد شعور الحُبّ لدى صديقِه العاشق الذي نزل ضيفًا عنده في شاطبةَ، فنشبتْ حربٌ حالتْ دونَ عودتِهِ فانقطعتْ سُبلُ الضيفِ في العودة إلى هوى له في المرية، وكان قبل زيارته قد كتبَ إليه رسالةً يشرح فيها عن أحواله، ويطلبه أنْ يؤلف له رسالة في الحب، وهذا ما نص عليه ابن حزم في مقدمة رسالته:

"وكانتْ مغازيك في كتابك زائدةً على ما عهدته من سائر كتبك، ثم كشفت إليّ -بإقبالك- غرضك، وأطلعتني على مذهبك، سجية لم تزلْ عليها من مشاركتك لي في حُلوك ومُرّك، سرك وجهرك" (ابن حزم، **٢٠١٣**،ص١٤٤).

الملفوظ السابق يكشفُ عن هوى الحُبّ في نفس صاحبه ومُغالبة الوجْدِ والألم في أعماقِهِ بعد أن حالتْ الظروفُ وبَعُدَتْ الشُّقة بينه وبين هواه. فكأنّ باعث الكتابة هو التسلية والغوص في أغوار النفس بعد هذا البوح الكبير بين الصديقين والمشاركة الوجدانية من قبل ابن حزم لصديقه. ومن هنا يظهرُ أنّ هوى الحبّ لدى ابنِ حزم استرجاعيّ يبثُه لصاحِبِه مِنْ بابِ الخبرةِ والتثبيت وتسلية النفس.

يظهرُ ذلك في توصِيفِهِ الدقيق للحب "الحب -أعزك الله- داءٌ عِياءٌ، وفيه الدواء ومنه على قدر المعاملة، ومقامٌ مستلذٌ، وعلّة مشتهاةٌ لا يود سليمُهَا البُرْءَ، ولا يتمنى عليلُها الإفاقة"(ابن حزم، **٢٠١٣**،ص١٦٩-١٧٠). ويظهرُ أيضًا فيما نقله عَمَّن تورطَ في الحُبِّ ومنهم فتى أضر به الوَجد وأنصبه الدَّنف، وما كانت نفسُهُ تطِيبُ إلا بِالوصْل، فدعا له ابنُ حزمٍ أنْ يُفرج همه، وأنشد فيه شِعْرًا:

وأستلذ بلائي فيك يا أملي　　ولسْتُ عنك مدى الأيام أنصرف

إن قيل لي تتسلى عن مودته　　فـما جوابي إلا اللام والزلف

٢- الاستعداد أو التأهب

وهي المرحلة التاليّة مباشرة بعد وقوع شعور الحب والشوق، لتأتي ترجمةُ المحبين لمشاعرهم عن طريق الإعجاب والغزل والوصف، يقع ذلك عندما تتوفر الذات العاشقة على المؤهلات الضروريّة لترجمة هوى الحب إلى سلوك وفقًا لتتابع الخطواتِ التالية:

١- **"التعريض بالقول"** وهو أنواع ويكون " إما بإنشاد شعر، أو بإرسال مثَل، أو تعمية بيت، أو طَرح لُغز، أو تسليط كلام" (ابن حزم٢٠١٣، ، ص٢١٤).

٢- **الإشارة بالعين**: أمر هام لاتصال شخص المحب بمن يحبه، وهي تلي التعريض بالقول إذا وقع القبولُ والموافقة، وبحسب عينِ الناظر وحركتها يكونُ المراد، لذلك تتعدد حركات العين بتعدد معانيها، وهنا يقيم ابن حزم العينَ مَقامَ الحَواس الأربعة التي يمكن أن يكون لها تأثير في العاطفة، وإقامة الجزء مقام الكل بلاغة حجاجيّة من سبيلها إقناع المتلقي، لأنّ العين من أقوى الحواس، يقول:" والحواس الأربع أبواب إلى القلب ومنافذ نحو النفس، والعين أبلغها، وأصحها دلالة، وأوعاها عملا". ومن مزايا العين أنها: " تنوب عن الرسل، ويُدرك بها المراد" (ابن حزم٢٠١٣، ، ص٢١٨).


ISBN 978-1-9996437-4-4

٣- المراسلة بالكتابة: وفيها مخاطرة لأنها قد تتسبب في كشف السّر، ومع ذلك فهي قد تَفْضُل غيرها من جهات؛ أولها: ما تحققه الكتابة من قوة التعبير، والثانية: هي وجه من وجوه اللذة من حيث تخيّر لون ونوع الورق وما يتعدى ذلك من صفات وممارسات ماتعة جرت بها العادة من تعطير أو تزيين، ومن محاسنها أنها تقوم مَقام الرؤية وتحقق المتعة من خلال ما يقوم به العاشق من ممارسات قد تصل إلى إذابة المكتوب بالماء وشربه، ومنه قطع المرسل يده واتخاذ الدم المسال مدادًا للكتابة، وقد ذكر ممارساتٍ أخرى استهجنها وندَّدَ بفاعلها لأنّها ضرب من الغِلمة والشبق الفاحش (ابن حزم٢٠١٣، ، ص٢٢٢)

٤- **السفير بين الطرفين**: وهو رسول يتولى نقل أخبار هذا إلى ذاك، لكن ابن حزم يُؤكّد على حسن اختياره، لأن دوره مهم في كتمان السر، بل ويتحكم بحياتهما أحيانًا بعد الله. ومن أيسر الطرق وأقلها مخاطرة اتخاذ حَمامة مؤدبة يُعقد الكتاب في جناحها. (ابن حزم٢٠١٣، ، ص٢٢٥)

٥- الوصل: وهو ذو شأن، وذو "حظ رفيع ومرتبة سنية، ودرجة عالية، وسعد طالع، بل هو الحياة المجددة، والعيش السَّني، والسرور الدائم، ورحمة من الله عظيمة"، ومن لذيذ معاني الوصل المواعيد، لأن الوعد المنتظر له مكانة لطيفة في شغاف القلب، لكن ينبغي الحذر من الانجراف في مصايد الشيطان والوقوع في المحظور جراء الوصل.

هناك من يرى أن دوام الوصل يقضي على الحب "إنما ذلك لأهل الملل"، لكن ابن حزم دحض هذه الفكرة مُؤَكّدًا رأيه بعبارة جامعة " وعني أخبرُكَ أني ما رويتُ قط من ماء الوصل، ولا زادني إلا ظمأ" (ابن حزم٢٠١٣، ، ص٢٨٠).

٣- المحور الاستهوائي: ذكرنا سابقًا أنّ الرسالة بجلّها أُلفت بِدَافعِ تأجج نار الحُبّ لدى صاحبه، فقد كتبها بدافع من تسلية صديق مُقرب له انتقل إلى المرية بعد تفرق القرطبيين جراء الفتنة وتقلب الأوضاع الأمنيّة، وفي المرية وقعَ الصديقُ المهاجرُ في براثنِ حُبّ آسر، فكتب إلى صديقِهِ ابن حزم رسالةً يبوحُ بها بما ألَمّ به ويسألُه رأيه في ذلك الذي نشب فيه ويسأله عن طب له وأن يُضَمّن ذلك في "كتاب زادتْ معانيه على ما في سائر كتبه من قبل"، ولما استبطأ ردُّهُ سافر من المريةَ إلى شاطبةَ ليلقى صاحبَهُ ويُسرّي عن نفسه، فلا يجدُ ابنُ حزم خيرًا من قصص من ابتلى بالحب يسليه به عمّا ألَمّ به.

وكأنّ الصّديقَ كان مُدركًا لِمَا ألَمَّ بِهِ مِنْ مشاعر الحب، لكنه كان عاجِزًا عن تصريفها، فلجأ إلى ابنِ حزم صديقه الودود؛ فكانتْ الرسالةُ تسليةً لصديقه وتعزيّةً لنفسِهِ، ليصرفَ عنه مشاعرَ اليأسِ والإحباطِ الناتجةِ عن الخيباتِ والهزائمِ التي ألمتْ به وأخرجتْه من مسقطِ رأسِهِ قرطبة، وما وقع له من سجن ونفي وحرق لكتبه.

إذنْ هو يريدُ أنْ يستوعبَ تلك التجارب الكثيرة التي مرت به في شبابه، فهي لحظاتٌ تأمليّةٌ من رجل فَقيه عالم بخفايا النفس وأقدر على استيعَابِ تجارب الحياة وقسوة الأيام، ليقوم بدور(المحلل السيكولوجيّ والمرْشد الاجتماعيّ) وذلك يتَطلَّبَ حالاتٍ من البوح والتمثيل والتحليل لتجاربه وتجارب معاصريه.

هكذا وجد الحوافِز الشّعوريّةَ قويّةً لتأليف هذه الرسالة لتكونَ رسالةُ (طوق الحمامة في الأُلفة والألّاف) تجربةً أو صورةً أندلُسيّة خالصةً عن الحياة الاجتماعيّة، وتجارب الحب في الأندلس خاصة لذلك نراه لا يتطرق إلى أخبار الأعراب والمتقدمين في المشرق ويرى أنّ سبيلهم غير سبيله؛ فتجارب الصديق وتجارب ابن حزم ومن عاصرهم خير ثمرة لتلك الحركة الثقافية والحضاريّة التي شهدتها


ISBN 978-1-9996437-4-4

شِبْهُ الجزيرة الأيبيرية في عصر الممالك الإسْلامِيّة. وهو يُؤول مُبرراتِ الحُبّ في ثلاثة أسباب: أولها اتفاق الأرواح وهي محبة لا علة لها إلا اتصال الأرواح، والثاني: المنفعة ، الثالث: اللذة وقضاء الوطر.

٤ – العاطفة

ردودُ فِعْل الجسد إزاء الأحاسيس المحْزنة أو المبْهجة وفي هذه الحالة يمكن أن تصبح العاطفة حبًّا استهوائيًّا قابلا للمُلاحظة والتقويم من خلال ترجمة مشاعر الفرح والبهجة أو الحزن والألم والمرض، وأبرز الانفعالات تظهرُ في تعبيرات الوجه، يقولُ ابنُ حزم: "وأنْتَ ترى العاشقَ إذا سمع بذكر مَنْ يُحِبُّ يهربُ ويستحيلُ لونُهُ " (ابن حزم٢٠١٣، ص١٧٧).

ومنها بَهْت يقع، وروعة تبدو على المحِب عند رؤية مَنْ يُحبه فجأة" ومنها أيضًا " اضطرابٌ يبدو على المحِب عِنْدَ رؤية مَنْ يُشْبه محبوبه، أو عند سماع اسمه فجأة"، وللحُبِّ علاماتٌ مُتضادة كالثلج "إذا أُدمن حبسه في اليد، فعَل فِعل النار، وهكذا الفرح إذا أَفْرط قَتَل"(ابن حزم٢٠١٣، ص176).

وللحُبِّ انفعالاتٌ أخرى يترجمُها الْجسدُ منها: إدْمانُ السهر، والإقبال بالحدث، والإسراع بالسير إليه، واضطراب يبدو على المحِبِّ حين يرى محبوبَهُ، التضحية والجود، كثرة الغمز الخفي، تعمد لمس اليد عند المحادثة، شرب ما بقي من فضلته وتحري المكان المقابل لفمه، والاحتفاظ بأثره ،سرعة الرضا، ودوام الطاعة...إلخ. يقولُ ابنُ حزم: "وإذا رأيتَ هذا مِنْ اثنين فلا يخالجك شكٌّ، ولا يدخلنَّك ريبٌ البتة، ولا تتمار في أنّ بينهما سرًّا مِنْ الحُبِّ دفينٌ" (ابن حزم٢٠١٣، ص١٧٧).

وابن حزم في هذا يدعو إلى التوسط ويحذر من الإفراط كي لا يتحول إحساسُ الحب إلى شكل من أشكال المرض، ويؤكّد ذلك من خلال الخبر الذي يوردُهُ عن الطبيب الإسرائيليّ الذي عاين حالةَ رجلا مشَّخِصًا لها بأنّها حالةُ عشق مُفرط، لأنه رأى الرّجُل كثيرَ الإطراقِ "لهب مفرط ظاهر على وجهه فقط، دون سائر حركاته، فعلمْتُ أنّهُ عاشقٌ وليسَ بمُريب" (ابن حزم٢٠١٣، ص189).

٥– التقويم الأخلاقي

يشمل تقويم الأخلاق على الصعيدين الجماعيّ والفرديّ؛ الجماعيّ يضمُّ موقف المجتمع الأندلسيّ وفلسفته في الحب ، وأما الفرديّ فيتجلّى من خلال تجارب ابن حزم الخاصة، التي مرتْ به وصرّح بها. والواضحُ من خلال أطروحته أنّ ابنَ حَزْم لا ينكرُ هوى الحُبّ ولا يُحَرّمُه، لكنه لا يُبيحُهُ تمامًا ولا يُحلله إلا في إطار المباح الشرعيّ، المرتبط بالزواج والإنجاب ويُدلّلُ على ذلك بحُبّ الأئمةِ والخلفاء. وعنده الحب" ليس بمنكر في الديانة، ولا بمحظور في الشريعة" (ابن حزم، ٢٠١٣، ص١٥٤)

هناك حالاتٌ فرديّة غريبَة وربما مُستهجنة لا يمكنُ تعميمُها، وابن حزم يُراعي في ذكرها المغزى الأساسَ من الرّسالة الداعي إلى تهذيب الأخلاق ومغالبة هوى النفس الأمّارة، " فالأهواءُ وتر حساس بإمكان الخطيب أنْ يستغلَهُ" (الرحموني٢٠١٣، ،ص٤٨).

وَمِنْ الأمثلة الدّالة على ذلك كثيرةٌ منها ما أخبر به ابنُ حزم أنّ سببَ جنونِ يحي بن أبي عُبيدةَ جاريةٌ له كانَ يجد بها وَجدًا شديدًا، وكانتْ أمُّهُ باعتْهَا، وذهبتْ إلى إنكاحه من بعض العامريات، ويُعَلّق ابنُ حَزْم على مثل هذه القصص قائلا: "وهذه درجة إذا بلغ المشْغوف إليها فقد انبّث الرجاء، وانصرم الطّمعُ، فلا دواء له بالوصل ولا بغيره، إذ قد استحكم الفسَادُ في الدماغ، وتَلِفَت المعرفة، وتَغَلَبت الآفة، أعاذنا الله مِنْ البلاء بطوله، وكفانا النُّقم بمنه" (ابن حزم، ٢٠١٣ ، ص٣٥١)



يندرج هذا الحب تحت أمارة الإحساس العنيف، فهذا المستوى من الحب يصل إلى درجة الإفراط المتسبب في اعتلال العقل أو في اختلال موازينه، وبما أنّ الإفراطَ مبدأٌ لا عقلي يتناقضُ مع مبدأ التوسط الذي تبنى عليه كل الحكمة والأخلاق الإسلامية، فقد وجه ابنُ حَزْم إلى الاعتدال في هوى الحب ،لأنّ خيرَ الأمورِ أوسَطُها.


ISBN 978-1-9996437-4-4

الخاتمة

تجلتْ صورةُ الهوى عند ابن حزم في رسالته مِنْ خلال رؤيةِ الفَقِيه العَالِم بأحوال النفس الهادف إلى إيقاع التصديق والقناعة والرضا في نفس المتلقين، بأسلوبٍ يراوح بين الإمتاع والإقناع في مُخاطبةِ العقل ومخاطبة النفس والوجدان. وقد انتهتْ الدراسةُ إلى خُلاصةٍ عظيمةٍ وفائدة جليلة مفادُها أنّ:

– تتبع عناصر الخِطاطة الأهوائية ودراسة علاقتها بمكونات النص السّرديّ، يكشفُ عن الانفعالات النفسيّة والأحاسيس العاطفيّة التي تتحكم في الذات المنتجة (الإيتوس أو المرْسِل) والذات المستقبلة (الباتوس أو المتلقي). هذه المنهجيّة في التناول النقديّ من شأنها إعادة التوازن للثالوث الخطابي الذي تصوره أرسطو(الإيتوس والباتوس واللغوس) باعتباره تمثيلا لأركان التواصل الكبرى(المرْسِل والمسْتقبِل والرّسالة). في حين ركزتْ البنيويّةُ وما تلتها مِنْ دراساتٍ أسلوبيّة على دور القارئ من خلال تشريح المستويات اللغوية (اللوغس) التي يتوسل بها المتكلم لتأكيد موقفه والتأثير في متلقيه.

– دراسة سِيميائّية الأهواءِ تُركّز على علاقة الذات بالموضوع، وذلك من شأنه تطوير البحث الأدبيّ، من خلال تبني فروض نظرية منفتحة على البلاغة الأرسطيّة في ثوبها الجديد، ومن خلال التطبيق على رسالة (طوق الحمامة) لابن حزم قدّمَتْ الدّراسَةُ مُقاربةً نقديّة واعية تمتلكُ قواعِدَ ومبادئ وتقنياتٍ كفيلةً بتحليلِ الخطابِ العامِ للرسالة وِفْقَ أدواتٍ تقنيّة تُفعّل دورَ المعْجم السِّيميائي وتنقله من سيمياء الفعل الظاهر إلى سيمياء الأثر النفسيّ والتوتر والأهواء.

– اهتمامُ ابنِ حزم بهوى الحب وحديثه عن مفهومه وأنواعه ومسبباته يدخُلُ في إطار الفلسفة الإسلاميّة المعْتدلة التي توازنُ بَيْنَ العقل وحاجات الجسد، ولذلك نجده يُصَنفُ أنواعَ الحُبّ حسب طبيعة البشر وطريقة تعاملهم مع الموضوع وانفعالاتهم؛ فهناك نفوس شهوانيّة وأخرى سامية توازن بين الجانبين المادي والروحانيّ، وبناءً عليه يُمْكِنُ أنْ تُقرأ التقابلات الأهوائية في تقسيم أبواب الرسالة على أنها من قبيل التوسل الحجاجيّ الذي غايته إقناع المتلقين عن طريق المقابلة بينَ السلوك وضده لتكتملَ الصّوْرةُ فِيْ عَقلِ القارئ، هذا مما يُظهر سيْطرةُ النزعة العقلانيّة، وإنْ كانَ لديه إيمانٌ كامِلٌ ينطلق من وحي إلهي ومعرفة شرعيّة تقومُ على أساس المطابقة بين الوقائع المحسوسة والفكرة التي ينظرُ إليها ويدافعُ عنها وهي الحُبّ العُذْريّ والعفة والسمو، وفي الوقت ذاته يحطُّ مِنْ شأنِ الحُبِّ التهتكي وقوامُهُ الرّغْبَةُ واللذّةُ والإشباعُ.



المراجع

- بطاوي، مُحَمَّد، فلسفة الأخلاق في الشريعة الإسلامية: دراسة في علم قواعد الفقه، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عَمان، ١٩٨١.
- ابن حزم ،مُحَمَّد، طوق الحمامة في الألفة والأُلّاف، دار ابن حزم، لبنان، ٢٠١٣.
- الرحموني، سراب، الحجاج في بنية كتاب "طوق الحمامة في الألفة والألّاف" لابن حزم الأندلسي، دار سحر، تونس، ٢٠١٣.
- السيد، عبد الحليم، وآخرون، علم النفس العام، مكتبة غريب، القاهرة، د.ت.
- غريماس، ج وفونتاني، ج، سيميائيات الأهواء من حالات الأشياء إلى حالات النفس، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، دار الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس، ٢٠١٠.
- لدية، عزيز. نظرية الحجاج: تطبيق على نثر ابن زيدون، عالم الكتب الحديث، إربد، ٢٠١٥.
- مكي، الطاهر أحمد، دراسات عن ابن حزم وكتابه: طوق الحمامة، ط٤، ، القاهرة، ١٩٩٤.
- ابن منظور، مُحَمَّد، **لسان العرب**، القاهرة، دار الحديث، ٢٠٠٣.





المؤتمر الدولي العلمي السابع للمركز الأوروبي للبحوث والاستشارات

"الأندلس والأندلسيون في التاريخ والحضارة"

غرناطة – أسبانيا – مدرسة الدراسات العربية

25 - 26 / 3 / 2019

ملامحُ شخصيَّةِ يحيى بن الحكمِ: الغزالِ (250هـ)، في أشعارِه

د/ عمّـــار عبد القادر محمّد شـــبلي

جامعة بيرزيت– فلسطين

Email: aashibli@birzeit.edu

Ref: 7/2018/236



الملخَّص

تأتي هذه الدِّراسة انطلاقًا من الأهميَّة التَّاريخيَّة للفردوس المفقود، وما أسهم به التُّراث الأندلسيُّ في الحضارة الإنسانيَّة، سواءً في الحياة العلميَّة والفكريَّة، والثقافيَّة، أم الأدبيَّة والتَّاريخيَّة والاجتماعيَّة، حيث جاءت انعكاسًا لحقب مختلفة. تتناول هذه الدِّراسة علمًا من أعلام الأدب والفكر والثَّقافة في عصر إمارة قرطبة (138-300هـ).

تتركَّب هذه الدِّراسة من محور رئيس مسبوق بمهاد ومتبوع بخاتمة، يسلِّط هذا المحور الضّوء على ملامح شخصيَّة يحيى بن الحكم الملقَّب بالغزال(250هـ)، ودلالاتها من خلال شعره المتنوّع بين الوصف، والمديح، والغزل، والهجاء، والزُّهد. من أبرز هذه الملامح التي وُسمت بها شخصيَّة الغزال، اتِّسامها بالثَّقافة الواسعة، والنُّصح، والدُّبلوماسيَّة، والذَّكاء والألمعيَّة، والميل إلى الدُّعابة، والجرأة والنَّقد المجتمعيِّ، والمعارضة والمجاراة. ناهيك عن وسامته، وصبوح وجهه. اعتمدت الدِّراسة المنهج الوصفيَّ التَّحليليَّ، لاستنباط هذه الملامح التي جعلت منه شخصيَّة فريدة بين أقرانه من أبناء جيله؛ ما دعا شيوخ العلم إلى تبنِّي المواقف والأقوال فيها، أمَّا الخاتمة فتضمَّنت عددًا من النَّتائج.


ISBN 978-1-9996437-4-4

مهـــــاد

ما أنْ تُذكر الأندلس إلا وتقفز إلى الأذهان تلك الواحة التي تحبس الأنفاس، وتخطف الأبصار، وتلك الحضارة التي يفوح مسكها في شتَّى العلوم، ومناحي الحياة، وقد سطَّرت بطولات تاريخيَّة، وإنجازات حضاريَّة جلَّة يشهد لها القاصي والدَّاني، وآثارها مازالت شاهد عيان في قرطبة وغرناطة وإشبيلية، وغيرها من الأقاليم الأندلسيَّة.

تحاول هذه الدِّراسة الكشف عن إسهام الشَّاعر الجيَّاني يحيى بن الحكم (250هـ)[1] في الحضارة الإنسانيَّة، وقد بزغ نوره في جيَّان سنة (156هـ)، حيث كان واحدًا ممَّن أسهموا في بناء التَّاريخ والنّهضة الحضاريَّة، تمَثَّل ذلك في شعره الذي كان تعبيرًا عن موقف، أو رأيٍ، أو تصوير لحظة من محطَّات الحياة، أو ومضة من ومضاتها، لذا جاءت الحماسة في شعره ذاتيَّة متدفِّقة، ونابعة من وجدان صادق[2]، ما جعل منه لونًا بعيدًا عن الزَّخرفة والصَّنعة، والاهتمام بالصُّورة والإيحاء، وما يلاحظ في شعره أنه اقترب من الواقع الذي عبَّر فيه عن حياة ذلك المجتمع.

كما كشفت عن ملامح شخصيَّة يحيى بن الحكم، التي تمثَّلت بالثَّقافة الواسعة، والنُّصح، والدُّبلوماسيَّة، والذَّكاء والألمعيَّة، والميل إلى الدُّعابة، والجرأة والنَّقد المجتمعيّ، والمعارضة والمجاراة. اتَّسم شعره بالواقعيَّة المفرطة أحيانًا، والسُّهولة واليسر في تناول الفكرة، والبعد عن التَّكلف، يصدر شعره عن البديهة والمباشرة؛ لأنه يعبِّر عن الذَّات، وعن بعض هموم النَّاس[3].

لقد انبرى شيوخ العلم: مترجمون ومؤرِّخون وأدباء ونقَّاد للقول في شخصيَّة الغزال البهيَّة، وملامحها ومآثرها. منها قول الحميدي(488هـ) بأنَّه " رئيس، كثير القول، مطبوع النَّظم في الحكم والجدِّ والهزْل، وهو مع ذلك جليل في نفسه، وعلمه ومنزلته عند أمراء بلده".[4] ويليه ابن دِحية الكلبيّ(633هـ) في قوله بأنَّه " شاعر ذلك الأوان، وقد أُثْبِتَ له من قوله ما يشهد بإبداعه، وحسن تصرُّفه في المعاني واختراعه، وطول يده في الأدب، وامتداد باعه."[5]

---

(1) الحميدي، **جذوة المقتبس**، 362، ترجمة رقم 889.

(2) ينظر: الغزال، **الديوان**، ص19.

(3) ينظر: **المكان نفسه**.

(4) الحميدي، **جذوة المقتبس**، ص 362، ترجمة رقم 889.

(5) ابن دحية، **المطرب**، ص120.



يقول ابن عِذاري(712هـ):[6] دخل الغزال الشَّاعر على الأمير عبد الرَّحمن، فقال الأمير: جاء الأمير بحسنه وجماله، ويقول تمَّام بن علقمة "كان الغزال في اكتهاله وسيمًا، وكان في صباه جميلاً، ولذلك سمِّي بالغزال".[7]

ويرى إحسان عبَّاس في تقديمه لكتاب يحيى بن الحكم الغزال لصاحبه مُحَمَّد البنداق أنَّ لشخصيَّة الغزال سحرًا خاصًّا، لا يملك مَن يتعرَّف إليها إلا الإحساس بالإعجاب والمحبَّة والمعايشة. **من أبرز هذه الملامح:**

(6) ابن سعيد، **البيان المغرب**، 93/2.

(7) ابن دحية، **المطرب**، ص127.


ISBN 978-1-9996437-4-4

أولًا- مثقَّفًا

تحلَّى الغزال بثقافة واسعة من خلال اشتغاله بمجالات علميَّة مختلفة، حيث أضاف إلى معرفته في العلوم النقليَّة دراية من العلوم العقليَّة، وقد وصفه المقَّري نقلاً عن ابن حيَّان في المقتبس بالعرَّاف في علم النُّجوم[8]، وما ساعده في ذلك شهرته بعلم الحساب. من الأشعار التي تدلِّل على ذلك:[9] **[الكامل]**

قُـــــلْ لِلْفَـــــتى نَصْـــــر أَبي الفَـــــتْحِ   إنَّ المِقاتِـــــــلَ حَـــــــلَّ بالـــــــنَّطْحِ

وأَراهُ قَهْقَـــــــــرَ فِيـــــــهِ ثُمَّ مَضَـــــــى   قُـــــــــدُمًا وَمُـــــــــدْبِرًا إلى الـــــــرُّمْحِ

وَأَرى النُّحُـــــــوسَ لَــــــهُ مُســــــاعِدَةً   فـــــانْظُرْ لِنَفْسِـــــكَ واقْـــــبَلَنْ نُصْـــــحِي

تدور هذه القصيدة حول إنذار الغزال بهلاك نصر الخصِّي قبل وقوعه بمدَّة، إذْ نجَّم بأنه سيخوض معركة ويُقتل فيها، ويفصح عن ذلك من خلال تشكيل صورته في المعركة وهو يقاتل رجلاً يحيط به حرَّاسه، ولعل الاشتغال بالتنجيم كان ضربًا من الثقافة والفنون والمعرفة. ومن المجالات التي اشتغل بها الغزال ودلَّت على ثقافته، وجعلت منه إنسانًا من طراز آخر في ذاك الوقت جمعُ الأعشار، إذْ يقول فيها:[1]**[السَّريع]**

إنْ تُـــــرِدِ المـــــالَ فَـــــإنِّي امْـــــرُؤٌ   لمْ أَجْمَـــــعِ المـــــالَ ولَمْ أَكْسَـــــبِ

إذا أَخَـــــذْتَ الحَـــــقَّ مِـــــنِّي فَـــــلا   تَلْـــــتَمِسِ الـــــرِّبْحَ ولا تَرْغَـــــبِ

قَـــــدْ أَحْسَـــــنَ اللهُ إلَيْنـــــا مَعَـــــاً   أَنْ كـــــانَ رَأْسُ المـــــالِ لَمْ يَـــــذْهَبِ

يضحد عنه في هذه الأبيات، تهمة الإخلال بالمال العام، حيث جمع الأعشار، وحبسها في الأهراء، فنفد الزَّاد في ذلك العام، وعمَّ القحط البلاد، واشتعلت الأسعار، مما حدا بالغزال إلى بسط يده على ما عنده من مخزون. وصل الأمر إلى الأمير، وطلب منه أن يعيد ما باع من مخزون الأهراء، فرفض وقال أشتري لكم طعامًا عدد ما بعت من الأمداد، وهناك بون شاسع بين ما باع، وبين ما هو

(8) المقَّري، **نفح الطِّيب**، 254/2.

(9) الغزال، **الديوان**، ص44.

(1) الغزال، **الديوان**، ص41.


ISBN 978-1-9996437-4-4

مطالب به من ناحية، وبين ما أقرَّ به من ناحية ثانية، فزجَّ به في الحبس. جاءت هذه الأبيات ضمن قصيدة بائية افتتحها بالغزل ثم مَدْحِ الأمير وتشبيهه بعمر لعدله، واختتمها بهذه الأبيات الثلاثة التي أُعجب بها الأمير، ومَن أحاط به، ولاسيَّما قول أحدهم بأن الغزال أنصفك في قوله (قد أحسن الله...)، ولو ذهب رأس المال لكانت المصيبة أعمَّ وأكبر[2]، ويلاحظ أن ثقافة الخطاب التي تحلَّى بها الغزال في التَّعامل مع هذه التُّهمة، وإيراد بعض الحجج العقلية والمنطقية من وجهة نظره أسهمت في براءته وإطلاق سراحه.

(2) الغزال، **الديوان**، ص43.


ISBN 978-1-9996437-4-4

ثانيًا- ناصحًا

عُرف عن الغزال بأنه كثير النُّصح لكلِّ مَن عرفه، وتعامل معه، واتَّضح ذلك في شعره، من ذلك قوله:[3] **[مجزوء الرمل]**

غَمَّـــــــــنِي عِشْــــــــقُكَ لِلشَّطَـــــــــم ــــــــــرَنْجِ هـــــــــذا يا بْـــــــــرَهِيمُ

عَمَـــــــــلٌ في غَـــــــــيْرِ بِـــــــــرٍّ واخْـــــــــتِلافٌ وَلُـــــــــزُومُ

إِنَّمَـــــــــا أَسَّسَـــــــــها وَيْـــــــــم حَـــــــــكَ شَـــــــــيْطانٌ رَجِـــــــــيْمُ

لُعْبَـــــــــةُ الشَّـــــــــطَرَنْجِ شُـــــــــؤْمٌ فاجْتَنِبْهـــــــــا يا شُـــــــــؤُومُ

يخاطب الغزال في هذه الأبيات ابن أخته إبراهيم لولعه بلعبة الشطرنج، ويرى فيها عملاً غير مليح، ولا لزوم له، فهي مضيعة للوقت، ومَن أسسها شيطان رجيم يسعى إلى فساد المجتمع وانحلاله، وإشغال الشباب بما لاينفع؛ لأنها نذير شؤم، وخسران كبير، وصرف عن أبواب الرِّزق، وما من أحد يستطيع أن يثبت عكس قولي، إذْ أصبحت بلوة لمن يقع في عشقها، ولا تناسب إلا كبار القوم، ملكًا أو وزيرًا أو عَيْنًا؛ لأنها تجْبي لهم الدَّراهم، وفي أبياته هذه نصائح يسديها للنَّاشئة؛ كي تنجو من هذه الآفة، وتبعاتها.

(3) الغزال، **الديوان**، ص73.


ISBN 978-1-9996437-4-4

ثالثًا- الدِّبلوماسيَّة

شغل الغزال منصب سفير، وكان يجيد مخاطبة الأمراء والخلفاء، وقد اختلف في عدد مرات شغل هذا المنصب ومكانه، يقول الحميدي " أرسله بعض ملوك بني أميَّة بالأندلس رسولاً إلى ملك الرُّوم، وتحدث ابن دِحية عن رحلته إلى بلاد المجوس(النُّورمان)، وكان لوسامته وحكمته بالغ الأثر في اختياره سفيراً لبلاط الخليفة. يقول أنخل بالنثيا "كان رجلاً حكيمًا أرسله عبد الرَّحمن الأوسط في سفارة إلى بلاط ملك النورمانيين، فاستمال قلوب الناس هناك بظرفه"[1]، وقد اهتمَّ عدد من المستشرقين: المؤرِّخين والجغرافيين والمهتمِّين بالأدب والدُّبلوماسيَّة برحلات الغزال، ويصرُّ ليفي بروفنسال على أن للغزال رحلة واحدة إلى القسطنطينيَّة، واختلف الذين قالوا برحلة الغزال إلى بلاد النُّورمان في تعيين البلاد التي شغل فيها وظيفة سفير، فبعضهم يرى أنها كانت إلى زيلندة (أيسلندا) والدَّانمارك، وبعضهم يرى أنَّها كانت إلى إيرلندا، وآخر يرى أنها إلى الدانمارك. وهناك الكثير من الأشعار التي تدل على لغته الدُّبلوماسيَّة اللَّينة، التي يلاحظ فيها خفَّة الرُّوح، ولطف الكلمات، ففي قوله: [2]**[السَّريع]**

قالَـــــــــتْ أرى فُودَيْـــــــــهِ نُـــــــــورًا ... دُعابَـــــــــةٌ تُوْجِـــــــبُ أَنْ أَدْعَبَـــــــا

قُلْـــــتُ لَهـــــا مــــا بالُـــــه؟ إنَّـــــهُ ... قَـــدْ يُنْـــتَجُ المُهْـــرُ كَـــذا أَشْـــهَبا

فاسْتَضْـــــحَكَتْ عَجَبـــــاً بِقَـــوْلِي لهَـــا ... وإنَّمَـــا قُلْـــتُ لِكَـــيْ تَعْجَبَـــا

يذكر ما قالته له (تود) الملكة في دعابة منها أثناء رحلته الدُّبلوماسيَّة، من أنها ترى السَّالفَين قد نهضا بالشَّيب، فردَّ عليها باللغة الدُّبلوماسيَّة نفسها، عندما قال بأنَّ المهر يولد أشهب، أي يخالط سواد شعره البياض، وقد سُرَّت، وأُعجبت بهذه المقاربة اللَّطيفة، إذْ اعترف أن هذا الرَّد جاء من باب اللُّغة السياسيَّة؛ كي تعجب به، وهو يقصد بأنْ تعجب من عمله وأدائه في السَّفارة.

وفي قوله:[3] **[الكامل]**

بَكَـــرَتْ تُحْسِـــنُ لِي سَـــوادَ خِضـــابِي ... فَكَـــأَنَّ ذاكَ أَعـــادَنِي لِشَـــبابِي

---

(1) أنخل بالنثيا، **تاريخ الفكر الأندلسي**، ص77.
(2) الغزال، **الديوان**، 31-32؛ ابن دحية، **المطرب**، ص127.
(3) الغزال، **الديوان**، 38- 39.



مــــا الشَّــــيْبُ عِنْـــدِي والخِضـــابُ لِواصِــــفٍ إلَّا كَشَـــــــــــمْسٍ جُلِّلَـــــــــتْ بِضَـــــــــبابِ

تَخْفـــــــى قَلِـــــيْلاً ثُمَّ يَقْشَـــــعُها الصَّــــــبا فَيَصِـــــيْرَ مـــــا سَـــتَرْتُ بِـــــهِ لِــــذِهابِ

لا تُنْكِـــــرِي وَضْـــــحَ المِشِـــــيْبِ فَإِنَّمـــــا هُـــــو زَهْـــــرَةُ الأَفْهـــــامِ والأَلْبـــــابِ

فَلَــــدَيَّ مـــا تَهْـــوينَ مِـــنْ شَـــأْنِ الصَّـــبَا وَطَـــــــــــلاوَةِ الأَخْـــــــــــلاقِ والآدابِ

يقصد في هذه الأبيات (تود) الملكة التي حقَّرته على خَضْب شَعره، وقد استحسنت ذلك؛ لشعوره أنَّه مازال في ريعان الشَّباب، حيث شبَّه الشَّيب بعد الخضاب بالشَّمس التي لفَّها الضَّباب، فتارة تغدو وتارة تؤوب، ثم يقرُّ أمامها بأنَّ الشَّيب علامة للفهم والوقار، وروحه شبابيَّة ويتحلَّى بأخلاق حميدة وآداب حسنة. ولم يقصد من ذلك كلِّه إلا الغرض الدُّبلوماسيَّ، وإنْ دلَّ ذلك على شيء، فإنما يدل على حسن اختيار هذه الشَّخصية لهذا المنصب الرفيع الذي تملأه باقتدار.


ISBN 978-1-9996437-4-4

رابعًا- الذَّكاء والألمعيَّة

ومن الأمثلة الدَّالة على سرعة بديهته وفطنته حينما دخل الغزال الشَّاعر على الأمير عبد الرَّحمن الذي قال: "جاء الأمير بحسنه وجماله، فقال له الوزير، أجزْ ما بدأ به الأمير، فقال الغزال: [1] **[الكامل]**

قـــــالَ الأَمـــــــيرُ مُــــــداعِبًا بِمَقالِـــــهِ ... جـــــاءَ الغَـــــزالُ بِحُسْـــــنِهِ وجَمالِـــــهِ

أَيْـــنَ الجَمـــالُ مِـــنِ امْـــرِئٍ أَرْبى عَلـــى ... مُتَعَـــدِّدِ السَّـــبْعينَ مِـــنْ أَحْوالِـــهِ

وَهَـلِ الجَمـالُ؟ لَـهُ الجَمـالُ مِـنِ امـرِئٍ ... أَلْقـــاهُ رَيْـــبُ الـــدَّهْرِ في أَغْلالِـــهِ

وأَعـــادَهُ مِـــنْ بَعْـــدِ جِدَّتـــه بِلـــى ... وَأَحـــالَ رَوْنَـــقَ وَجْهِـــهِ عَـــنْ حالِـــهِ

وما سرعة الغزال في الإجابة إلا دليل قاطع على لباقته، وذكائه الوقَّاد، حيث جعل ردَّه تساؤلات يستنكر فيها هذا الجمال بعد تجاوزه السَّبعين من العمر، وتبدُّل حاله، من النَّضارة والوسامة إلى حال مكفهرة أتت عليها نوائب الدهر، فسلبت طرافته ورونقه. كل ذلك جاء في سياق الفطنة التي حضرت له بغتة ردَّاً على قول الأمير دون أيّ تلعثم أو ارتباك.

وفي قصيدة أخرى، يتباهى الغزال بأنْ لجأ إليه القاضي يُخامر لاستشارته، كان منها:[2] **[الطويل]**

يَقـــولُ لِيَ القاضـــي مُعـــاذٌ مُشـــاوِراً ... وولَّى امْـــرءاً فيمـــا يَـــرى مِـــنْ ذَوي العَـــدْلِ

قَعيـــدَك مـــا ذا تَحْسَـــبُ المـــرءَ فـــاعلاً؟ ... فَقُلْـــتُ ومـــاذا يَفْعَـــلُ الـــدَّبْرُ في النَّحْـــلِ؟

يَـــدُقُّ خَلاياهـــا ويَأْكُـــلُ شَـــهْدَها ... ويَتْـــرُكُ لِلـــذِّبَّانِ مـــا كـــانَ مِـــنْ فَضْـــلِ

يكشف الغزال عن الصورة التي كان عليها القضاء في هذه الفترة عندما وُلِّي قضاء الجماعة رجل يدعى (معاذ بن عثمان الشَّيباني) من أهل جيَّان، وهو غير أهْلٍ لشغْل هذا المنصب، وتمَّ عزله بعد سبعة أشهر من تولِّيه؛ لأنه كان عَجِلاً ومتهوِّراً في استصدار الأحكام التي كانت بعيدة عن التَّبصُّر والتَّريُّث، وكان يستعين بالغزال لذكائه؛ كي يخلِّصه من بعض القضايا الحرجة التي تتطلب دهاءً لفكِّ لغزها،

(1) ابن سعيد، **البيان المغرب**، 93/2.

(2) ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**، 158/3.


ISBN 978-1-9996437-4-4

وقارئ الأبيات يلحظ الحوار الذي جرى بينه وبين القاضي حول رجل أحسن الظَّن به، وولَّاه الأحباس بقرطبة، وقد خيَّب ظنّه، فقال الغزال: لا يستطيع الرَّجل أنْ يفعل شيئاً بالرَّاعي، وهذا ما يشبه فعل الدَّبْر ببيوت النَّحل.

وفي إحدى حلقات عباس بن ناصح الجزيري(بعد 230هـ)، مرَّت على تلاميذه قصيدة كان آخرها: **[الطويل]**

تجـــافَ عَــــنِ الــــدُّنْيا فمـــا لمعَجَّـــزٍ ولا حـــــازمٍ إلَّا الَّــــذي خُـــطَّ بالقَلَـــمْ

قال له يحيى الغزال– وهو حَدَث – أيُّها الشَّيخ، وما الذي يصنع مفعَّل مع فاعل؟ فقال فكيف تقول أنت؟ قال:

تَجـــافَ عَـــنِ الـــدُّنْيا فَلَـــيْسَ لِعـــاجِزٍ...

فقال عبَّاس، والله لقد طلبها عمُّك ليالي فما وجدها، وجعله الرَّازي فحل شعراء الأندلس.[1] ويلحظ أنَّ الغزال تنبَّه إلى وجود صيغتين صرفيتين مختلفتين(مفعِّل: معجِّز/ فاعل: حازم)، وهذا الاختلاف أفسد عليه ذوقه، ورأى أنَّ هذا أمر ممجوج لعدم التَّجانس، وبدهائه قدَّم كلمة (عاجز) بديلة لكلمة (معجَّز) دون الإخلال في المعنى والموسيقا.

(1) ابن سعيد، **البيان المغرب**، 246/1.



خامسًا- الميل إلى الدُّعابة والسُّخرية

يقول إحسان عبّاس في الغزال" ممَّا يميّزه بين شعراء الأندلس ميزتان كبيرتان: قيام شِعره على النَّظرة السَّاخرة، ووضوح نظرته الفلسفيَّة القائمة على تجربته".[2] من ذلك خوْض الغزال وصاحب له رحلة بحريَّة شاقَّة إلى مدينة القسطنطينيَّة، وقد غطَّاها إعلاميًّا بقوله:[3] [**مجزوء الرمل**]

قَـــالَ لي يحـــيي وَصِـــرْنا	بَـــيْنَ مَـــوْجٍ كَالجِبَـــالِ
وَتَوَلَّتْنـــــــا رياحٌ	مِـــنْ دَبُـــورٍ وَشِمَـــالِ
شَـــقَّتِ القِلْعَـــيْنِ وانْبَـــــم	ـــتَّتْ عُـــرَى تِلْـــكَ الحِبَـــالِ
وَتَمَطَّـــى مَلَـــكُ المـــوْ م	تِ إِلَيْنَـــا عَـــنْ حِيَـــالِ
فَرَأَيْنَـــا المَـــوْتَ رَأْيَ الـــم	ـــعَيْنِ حَـــالاً بَعْـــدَ حَـــالِ
لَمْ يَكُـــنْ لِلْقَـــوْمِ فِيْنَـــا	يا رَفِيْقِـــي رَأْسُ مَـــالِ

يصف الغزال خطورة ما لقي وصاحبه من مخاطر وأهوال في البحر، إذْ شبَّه تعاظم الموج بالجبال لشدَّة العاصفة التي ضربت مركبهم، وأحاطت به من جهاته الأربع لصغر حجمه، حيث حطَّمت شراعه وقطَّعت حِباله، وبذلك ازدادت الخطورة، واقترب الهلاك الذي لو وقع لكان هناك خسارة فادحة، وعلى سبيل الدُّعابة يرى في نفسه وصاحبه رأس مال الأهل والقوم؛ لكنَّ خمود العاصفة نجَّاهم من الغرق، وأوصلهم إلى محطَّتهم بسلام. وبالرغم من هذه المخاطر نراه يوظِّف الدُّعابة وهو في خضمِّ هذه المخاطر في عُرض البحر لنزعة مطبوعة في ذاته.

ومن المواقف التي يُظهر فيها دعابته قوله:[1] [**الطويل**]

قَصَـــدْتُ بِمَـــدْحِي جاهـــدًا نَحْـــوَ خالِـــدٍ	أُؤَمِّـــلُ مِـــنْ جَـــدْواهُ فَـــوْقَ منـــائي

(2) إحسان عبَّاس، **تاريخ الأدب الأندلسيّ**: **عصر سيادة قرطبة**، 246/1.

(3) ابن دحية، **المطرب**، ص124.

(1) الغزال، **الديوان**، ص27.

ISBN 978-1-9996437-4-4
9 781999 643744

فلــــمْ يُعْطِـــنِي مِـــنْ مالِـــهِ غَيْـــرَ دِرْهَـــمٍ	تُكَلِّفُـــــهُ بَعْـــــدَ انْقِطـــــاعِ رَجـــــائِي
كمـــا اقتلـــعَ الحَجَّـــامُ ضرسًـــا صـــحيحة	إذا اسْـــتُخْرِجَتْ مِـــنْ شِـــدَّةٍ بُبُكَـــاء

مدح الغزال رجلاً يدعى (خالد) كان يظنُّ به خيراً فوق ما يُؤَمِّل منه، ويعبِّر بطريقة هزْليَّة عمَّا أفسد ظنَّه، إذْ لم يُجزَ لقاء مدحه هذا سوى درهم واحد بعد طول رجاء، وقد شبَّه خروج خالد عن هذا الدِّرهم باقتلاع ضرس سليمة رافقها ألم وبكاء شديدان.

وفي موقف مليء بالسُّخرية والتَّهكم يقول:[2] **[البسيط]**

جَـــرْداءُ صَـــلْعاءُ لَمْ يُبْـــقِ الزَّمـــانُ لَهـــا	إلَّا لِســـــانًا مُلِحَّـــــاً بالمـــــلا مــــاتِ
لَطَمْتُهـــــا لَطْمَـــــةً طـــــارَتْ عَمامَتُهـــــا	عَـــنْ صَـــلْعَةٍ لَـــيْسَ فِيْهـــا خَمْـــسُ شَـــعَراتِ
كَأَنَّهـــــا بَيْضَـــــةُ الشَّـــــارِي إذا بَرَقَـــــتْ	بالمـــــأَزَقِ الضَّـــــنْكِ بَـــــيْنَ المَشْـــــرِفِيَّاتِ
وكاهِـــــلٌ كَسَـــــنامِ العِـــــيْسِ جَـــــرَّدَهُ	طُـــــولُ السِّـــــفارِ وإلْحـــــاحِ القُتـــــوداتِ

يصف الشَّاعر امرأة عجيبة الصُّورة والحال، ويقول بأنها صلعاء لم يبق الدَّهر لها شَعراً، بل لساناً كثير اللَّوم والطَّلب، ويمعن الغزال في وصفها بطريقة تهكميَّة ومسيئة عندما أسقط عمامتها، وبانت صلعتها تلمع كأنَّها خوذة أحد جنود الخوارج، ويستمر في سخريته لمَّا شبَّه كاهلها بسنام النَّاقة المجرود من كثرة الأسفار، واحتكاكه بخشب الرَّحل.

ومن الأمثلة التي أظهر فيها ميله إلى الدُّعابة قوله:[3] **[الخفيف]**

قُلْـــــتُ إذْ كَـــــرَّرَ المقالَـــــةَ يَكْفِـــــي	أَنْـــــتَ أَوْلى بِـــــدِرْهَمِي أَمْ عِيـــــالِي؟
لَسْـــــتُ مِمَّـــــنْ يَكـــــونُ يخدَعُـــــهُ مِثْـــــم	ـــــلُكَ فـــــاعْلَمْ بِهـــــذِهِ الأَقْـــــوالِ
مـــــا أُؤدِّي الزَّكـــــاةَ إلا كَمـــــا يُعْـــــم	ـــــصَرُ زِقٌّ مُعَسَّـــــلٌ بالحِبـــــالِ

(2) الغزال، **الديوان**، ص42.

(3) ابن الكتَّاني، **كتاب التَّشبيهات**، ص242.



يعرض الشَّاعر في هذه الأبيات إلى متسوِّل ألحَّ عليه في طلب المال، وقال في نفسه، إذا كرر إلحاحه في طلب المعونة سأعلمه بأنَّ عيالي أحقُّ منك في ذلك، وأنَّني لست ممَّن ينطلي عليه هذه الأقوال، ويبدو أنَّه ليس ممَّا يوجب عليه الزَّكاة؛ لأنَّه إنسان معسر، وشبَّه أداءه للزَّكاة بنزِّ الشَّراب من الزِّق، وواضح أنَّه أخذ ذلك على سبيل الدُّعابة والمزاح.


ISBN 978-1-9996437-4-4

سادسًا- الجرأة والنَّقد المجتمعيُّ

اتَّسم الغزال بالشَّجاعة أثناء نقده للمجتمع، واتَّضح ذلك في أكثر من موقف في شعره، لعلَّ أبرزها:[1]

[الخفيف]

مــــــا أرى هاهُنـــــــا مِـــــــنَ النَّـــــــاسِ إلَّا   ثَعْلَبَــــــاً يَطْلُـــــــبُ الـــــدَّجاجَ وذِيبـــــا

أوْ شَـــــبِيهًا بالقِـــــطِّ أَلْقَـــــى بِعَيْنَيْـــــــم   ـــــــهِ إلى فَـــــأرة يُريـــــدُ الوُثُـــــوبا

لا يرى الغزال في الناس إلا الطَّمع والجشع، والانقضاض على حقوق الآخرين دون الالتفات إلى القيم، أو الأخلاق، إذْ يشبِّه الحال بشريعة الغاب، الضعيف فيها فريسة للقوي، ورأى فيهم ثعالب أو ذئابًا تطلب دجاجًا، أو قطًّا أو شبيهًا به ينقضُّ على فأرة. ويلاحظ في هذا القول النَّقد اللاذع للمجتمع الذي تخلَّى عن إنسانيَّته وقيمه، وانحاز إلى النِّفاق والتَّبعيَّة والسَّطو.

وفي موقف آخر ينتقد الفقهاء والقضاة في قوله:[2] **[الخفيف]**

لسْـــــتَ تَلْقـــــى الفَقِيْـــــهَ إلَّا غَنِيَّـــــاً   لَيْـــــتَ شِـــــعْرِي مِـــــنْ أَيْـــــنَ يَسْـــــتَغْنُونا

نَقْطَـــــعُ البَـــــرَّ والبِحـــــارَ طُـــــلَّابَ الـــــرِّ م   زقِ والقَـــــــوْمُ هاهُنـــــــا قاعِـــــــدُونا

إنَّ لِلقَـــــومِ مَضْـــــرِبًا غـــــابَ عَنَّـــــا   لم يُصِـــــبْ قَصْـــــدَ وَجْهِـــــهِ الرَّاكِبـــــونا

ينصرف الغزال من خلال هذه الأبيات إلى ظاهرة فساد طبقة الفقهاء من القضاة باختلاسهم أموال العامَّة لقاء أحكام جائرة تبرِّئ فيها الجناة، وتغسلهم من الذُّنوب، وقد أصبحوا أثرياء، وأصحاب أموال طائلة؛ بينما يقطع النَّاس البرَّ والبحر وهم يفتشون عن أرزاقهم، ويكدُّون للحصول عل لقمة عيش حلال. إنَّ هذا النَّقد سمة متجذِّرة في شخصيَّة الغزال، ونابعة من تجربته الذَّاتيَّة، ومعرفته بأحوال النَّاس، وبخاصَّة الطَّبقة الحاكمة التي يعي ما يدور في سراديبها، واتهم القضاة بالغلظة، والشدَّة في تعاملهم مع النَّاس، وصرَّح بذلك في قوله:[3] **[الخفيف]**

---

(1) المقَّري، **نفح الطِّيب**، 257/2.

(2) الغزال، **الدِّيوان**، ص77.

(3) الغزال، **الدِّيوان**، ص49.


ISBN 978-1-9996437-4-4

فَسُبْحانَ مَنْ أَعْطاكَ بَطْشًا وَقُوَّةً وَسُبْحانَ مَنْ وَلَّى القَضاءَ يُخامِرا

يستمرّ الغزال في نقد الأمراض الاجتماعيَّة التي تسبب الفساد والانحلال، وانسلاخ النَّاس عن قيمهم، ومبادئهم، إذْ يقول في باب الرِّياء:(4) **[مجزوء الرَّمل]**

وَمُراءٍ أَخَذَ النَّا م سَ بِسَمْتٍ وقُطُوبِ

وخُشُوعٍ يُشْبِهُ السُّقْ م مَ وضَعْفٍ في الدَّبِيْبِ

قُلْتُ هَلْ تَأْلَمُ شَيْئاً؟ قالَ أَثْقالَ الذُّنوبِ

قلْتُ لا تُعْنَ بِشَيْءٍ أَنْتَ في قالِبِ ذِيْبِ

إنَّما تَبْنِي علَى الوَثْ م بَةِ في حِيْنِ الوُثُوبِ

لَيْسَ مَنْ يَخْفَى عَلَيْهِ مِنْكَ هذا بِلَبِيْبِ

يتناول في هذه الأبيات ظاهرة الرِّياء من خلال رجل مخادع يظهر للنَّاس في أكثر من وجه، وقد بهرهم كلامه؛ فدبَّ الخشوع في مسامعهم، كما يدبُّ المرض في الأوصال، وسأله الغزال متهكِّمًا إنْ كان يشكو من آلام، ردَّ عليه بأنَّه لا يشكو إلا من ثقل الذُّنوب. ويمضي الغزال في محاورته قاصدًا فضحه وانتقاده حينما جعله غير مكترث بأيِّ شيء؛ لأنَّه يلبس جلد ذئب، وبهذا يصبح محصَّنًا، وعلى أُهبة الاستعداد للتَّعاطي مع المسائل المختلفة، وهو واعٍ وصاحب عقل لما يدور حوله، ويجري أمام بصره.

يعود الغزال ليسلِّط الحديث على يُخامر، وينتقده على جهله وسذاجته:(1) **[المجتث]**

لَقَدْ سَمِعْتُ عَجِيْبَاً مِنْ آبِداتِ يُخَامِرْ

قَرَأَ عَلَيْهِ غُلامٌ (طه) وسُورَةَ (غافِرْ)

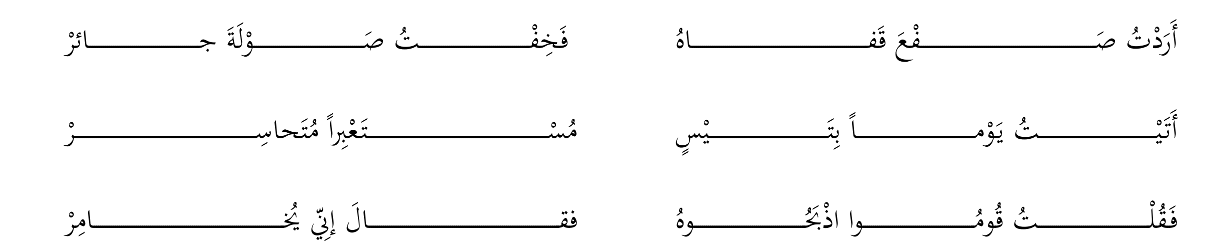
فَقالَ مَنْ قالَ هذا؟ هذا لَعَمْرِيَ شاعِرْ

---

(4) ابن عبد البرّ، **بهجة المجالس**، 206/3.

(1) الغزال، **الديوان**، ص51.





أَرَدْتُ صَفْعَ قَفَاهُ ... فَخِفْتُ صَوْلَةَ جَائِرْ

أَتَيْتُ يَوْماً بِتَيْسٍ ... مُسْتَعْبِراً مُتَحاسِرْ

فَقُلْتُ قُومُوا اذْبَحُوهُ ... فقَالَ إِنِّي يُخَامِرْ

يقول الغزال إنَّه رأى العجب العجاب من يُخامر، من ذلك عندما قرأ عليه غلام سورة طه وغافر، فسأل عن القائل لجهله المقيت بكتاب الله، إذْ انصرف ذهنه إلى أنَّ ما سمعه ليس إلا شِعراً. غضب الغزال منه جرَّاء ذلك، وهَمَّ بصفعه على قفاه؛ لكنَّه خشي من منظومة القضاء الجائرة، ويمضي في تشكيل لوحته النَّقديَّة اللَّاذعة بوصفه بالتَّيس الذي ينتظر الذَّبح، ويظهر بصورة بائسة وحزينة، ووصفه بالقصور أيضًا في فهم ما يوكل إليه من قضايا.



سابعًا- المعارضة والمجاراة

لجأ الغزال في بعض قصائده إلى معارضة الشُّعراء الكبار من المشارقة، من ذلك قوله:[2] **[الطويل]**

وَكَـــمْ ظـــاعِنٍ قَـــدْ ظَـــنَّ أَنْ لَـــيْسَ آيبـــاً	فَـــــآبَ وأَوْدَى حاضِـــــــرونَ كَثِيْـــــــرُ
وإنَّ الـــــذِي أَعْظَمْتِـــهِ مِـــنْ تَغَـــرُّبِي	عَلَـــــيَّ وإِنْ أَعْظَمْـــــتِ ذاكَ يَسِـــــيْرُ
رَأَيْـــتُ المنـــايا يُـــدْرِكُ العُصْـــمَ عَـــدْوُها	فَيُنْزِلُهـــــا والطَّيْـــــرُ مِنْـــــهُ تَطِيْـــــرُ

تشكو زوجته في هذه القصيدة من كثرة أسفاره واغترابه عنها، ويعارض الغزال فيها الشَّاعرَ الكبير أبا نُواس(199هـ) في قصيدته التي مطلعها:[1] **[الطويل]**

أَجَـــــارَةَ بَيْتَيْنـــــا أَبُـــــوكِ غَيُـــــورُ	ومَيْسُـــورُ مـــا يُرْجَـــى لَـــدَيْكِ عَسِـــيْرُ
وإِنْ كُنْـــتِ لا خِلْمَـــاً ولا أَنْـــتِ زَوْجَـــةٌ	فَـــلا بَرِحَـــتْ دُوني عَلَيْـــكَ سُـــتُورُ

ولهج الغزال بأسلوب شعراء آخرين، وجاراهم في شعره، من ذلك قوله:[2] **[الكامل]**

خَرَجَـــتْ إِلَيْـــكَ وَثَوْبُهـــا مَقْلُـــوبُ	وَلِقَلْبِهـــا طَـــرَباً إِلَيْـــكَ وَجِيْـــبُ
وكأَنَّهـــا في الـــدَّارِ حِـــيْنَ تَعَرَّضَـــتْ	ظَـــبْيٌ تَعَلَّـــلَ بالفَـــلا مَرْعُـــوبُ
وتَبَسَّـــمَتْ فَأَتَتْـــكَ حِـــيْنَ تَبَسَّـــمَتْ	بِجُمـــانِ دُرٍّ لَمْ يَشِـــنْهُ ثُقُـــوبُ

يحاكي الغزال في هذه الأبيات طريقة شاعر مشرقيٍّ له قصائد ساخرة وضاحكة، والشاعر المقصود هو ابن أبي حُكيمة راشد ابن إسحق الكاتب(240هـ)، وهدف الغزال من ذلك إثبات جدارته وبراعته، ومجاراة المشارقة في معانيهم ومقاصدهم وأساليبهم، وللشَّاعر المشرقيّ هذا ديوان شعر فيما لا يسرُّ، ولا ينفع.

---

(2) الغزال، **الديوان**، ص53.

(1) أبو نُواس، **الديوان**، ص272.

(2) الغزال، **الديوان**، ص33.



الخاتمـــة

بعد الفراغ من هذه الورقة العلميَّة، تعرَّفنا على بعض النَّتائج التي كانت على النَّحو الآتي:

1- إن حياة الغزال الطَّويلة، ساعدت على زيادة ملامح شخصيَّته وبروزها، وجلُّ ذلك نابع من التَّجربة الذاتيَّة له، حيث عاصر خمسة من الخلفاء في عصر قرطبة؛ الأمر الذي صقل شخصيَّته، وأكسبها الكثير من الملامح والتَّفرد.

2- لعل جمال الغزال أسهم في تجلِّي ملامح شخصيَّته، وإكسابها بعض الفرص التي هيَّأت له تطوير ذاته، كاشتغاله سفيراً، وتولِّيه جمع الأعشار.

3- من خلال أشعار الغزال يلاحظ ضلوعه في عدد من العلوم والفنون والأهواء.

4- اتسم شعر الغزال بالمباشرة، والسَّطحية، وقلَّما نجد فيه عمقًا، أو غرابة.


ISBN 978-1-9996437-4-4

لائحة المصادر والمراجع

1- بالنثيا، أنخل جونثالث، **تاريخ الفكر الأندلسيّ**، ترجمة حسين مؤنس، ط2، مكتبة الثقافة الدِّينيَّة، القاهرة، 2008.

2- الحميدي، (488هـ) أبو عبد الله مُحَمَّد بن أبي نصر فتُّوح، **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، شرح صلاح الدِّين الهوَّاري، ط1، المطبعة العصريَّة، بيروت، 2004.

3- ابن دِحية، (633هـ)، أبو الخطَّاب عمر بن حسن الكلبي، **المطرب من أشعار أهل المغرب**، شرح صلاح الدِّين الهوَّاري، ط1، المكتبة العصريَّة، بيروت، 2008.

4- ابن سعيد، علي بن موسى بن مُحَمَّد(685هـ)، **المغرب في حلى المغرب**، واضع حواشيه خليل المنصور، جزء1، ط1، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 1997.

5- عبَّاس، إحسان، **تاريخ الأدب الأندلسيّ عصر سيادة قرطبة**، ط2، دار الشُّروق، عمَّان، 2001.

6- ابن عبد البرّ، أبو عمر يوسف بن عبد الله(463هـ)، **بهجة المَجالس، وأُنس المُجالس**، تحقيق مُحَمَّد مرسي الخولي، مجلد3، قسم 2، د.ط، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 2008.

7- ابن عبد ربّه، أبو عمر أحمد بن محمَّد(328هـ)، **العقد الفريد**، تحقيق محمَّد التُّونجي، جزء 3، ط1، دار صادر، بيروت، 2001.

8- ابن عِذاري، أبو العبَّاس أحمد بن محمَّد(712هـ)، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق ج. س. كولان و ليفي بروفنسال، ط1، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 2009.

9- الغزال، يحيى بن الحكم(250هـ)، **الدِّيوان**، جمع محمَّد الدَّاية وتحقيقه، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1993.

10- ابن الكتَّاني، أبو عبد الله مُحَمَّد بن الحسن(نحو 420هـ)، **كتاب التَّشبيهات من أشعار أهل الأندلس**، تحقيق إحسان عبَّاس، ط3، دار الشُّروق، بيروت، 1986.

11- المقَّري، شهاب الدِّين أحمد بن مُحَمَّد(1041هـ)، **نفح الطِّيب من غصن الأندلس الرَّطيب**، تحقيق إحسان عبَّاس، د.ط، دار صادر، بيروت، د.ت.


ISBN 978-1-9996437-4-4



المؤتمر الدولي العلمي السابع للمركز الأوروبي للبحوث والاستشارات

"الأندلس والأندلسيون في التاريخ والحضارة"

غرناطة – أسبانيا – مدرسة الدراسات العربية

25 - 26 / 3 / 2019

المكونات العرقية والدينية والثقافية للمجتمع غرناطة خلال القرن الثامن الهجري بين التعايش والصراع قراءة تحليلية لنصوص الإحاطة في أخبار غرناطة للسان الدين بن الخطيب

أ.د/ رابح المغراوي

جامعة زايد– الإمارات

Email: Rabah.Maghraoui@zu.ac.ae

Ref: 7/2018/238

ISBN 978-1-9996437-4-4

9 781999 643744

مقدمة:

من القضايا المهمة والطريفة التي لفت إليها ابن الخطيب ضمن مقدمة كتابه الذائع الصيت والشهرة قديما وحديث "الإحاطة في أخبار غرناطة"، ما قدمه حينما أماط النقاب، بصورة واضحة ووافية وشاملة، عن أنواع العناصر السكانية التي احتضنها مجتمع المدينة من الناحية العرقية والدينية والثقافية، وكذلك ما ألم به عن طبيعة العلاقات التي كانت سائدة بين كافة الأعراق، وعن مستوى التعايش والصراع الذي كان ساريا بين سائر الأجناس والطوائف.

فما هي إذاً هذه العناصر السكانية؟

وما طبيعة التعايش الذي سائدا بينهم؟


ISBN 978-1-9996437-4-4

1. العرب:

أشار ابن الخطيب إلى العنصر العربي في أكثر من موضع، بصيغ متعددة ومتفاوتة من حيث الإيجاز والتفصيل، فقال في موضع: "وأنسابهم عربية"[1]، كما أنه لم يكتف في ذلك بالإشارة إلى هذا العرق جملة، وإنما بحث في الوثائق الرسمية من مراسيم وظهائر ملكية، وبيعات سلطانية، وإجازات واستدعاءات علمية، فتقصى الأصول النسبية التي يتشكل منها المجتمع عامة[2]، ثم يحصي ويعد حوالي سبعة وسبعين نسبا وأصلا عربيا يرجع إلى قبائل وبطون مختلفة تنتمي بالأصالة إلى الجزيرة العربية.

ولا يكتفي ابن الخطيب بما ذكر بل يشير إلى نِسَبِ هذه الأصول النَّسَبِيَّة بعضها إلى بعض من حيث الكثرة والقلة، إمعانا في تدقيق الإحصاء، وبيان طبيعة المجتمع من هذه الناحية، لأن الأنساب وحجمها من حيث الشرف والعصبية له قيمته ووزنه في المجتمعات العربية الإسلامية، كما لا يخفى، كما أن له تأثيره الواضح على النسيج الاجتماعي، وعلى التفاعل السياسي على وجه الخصوص[3].

وابن الخطيب حينما يلح على هذا إنما يريد التأكيد على غلبة العنصر العربي وفُشُوِّهِ من حيث النسبة والكثافة بالإضافة إلى سائر الأعراق، تقريرا للحقيقة من جهة، واستجابة للنزعة القومية تنويها من جهة ثانية، تنبيها على الحظوة بشرف الانخراط في سلك هذا العرق لعامل النبوة كما لا يخفى في الثقافة العربية الإسلامية، وربما دل على شيء من ذلك قوله معلقا على ما مضى:" وكفى بهذا شاهدا على الأصالة، ودليلا على العُروبِيَّةِ"[4].

وهو أمر ليس مبالغا فيه ولا بعيدا عن الحقيقة، فقد كان العرب حقيقة، ومن اندمج بهم وتحدث لغتهم، وقبل ثقافتهم، واعتنق الدين الذي جاءوا به، أوسع انتشارا، وأكثر كثافة، كما تدل القرائن اللغوية والثقافية والاجتماعية المختلفة والمتضافرة.

[1] – الإحاطة في أخبار غرناطة، ابن الخطيب، تحقيق: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط1، 1397هـ/1977م.، ج1، ص: 134.
[2] – الإحاطة، ج1، ص: 135.
[3] – الإحاطة، ج1، ص: 136.
[4] – الإحاطة، ج1، ص: 136.


ISBN 978-1-9996437-4-4

2. البربر:

جاءت إشارة ابن الخطيب إلى العنصر البربري صراحة أيضا ومباشرة جنبا إلى جنب مع العنصر العربي، في مقام الصدارة أيضا، وبما يوحي بكثرته، إلا أنها كثرة لا ترقى على نسبة العنصر العربي كما يلوح من نص العبارة، يقول ابن الخطيب:"... وفيهم من البربر والمهاجرة كثير"[1].

ولا شك أن اصطلاح المهاجرة المشار إليه في العبارة المذكور، ليس المقصود به عرقا معينا من الأعراق، لأن دلالة اللفظ لا تحيل على ذلك بقدر ما تحيل على دلالة الهجرة، التي تعني انتقال كثير من الناس إليها من حين لآخر سواء من شمال إفريقيا أو من المواقع الأندلسية المختلفة، وهذا أمر يقف عليه الناظر الفاحص للإحاطة.

كما أن هنالك صيغة أخرى غير مباشرة دلت على وجود نسبة لا بأس بها من العنصر البربري في المجتمع الغرناطي، نقف عليها من خلال النظر في مجمل تراجم الإحاطة، حيث لا يفتأ ابن الخطيب، عند تقريره أسماءَ الأعلام المترْجَمِ بهم، يشير إلى ذلك من خلال إثبات أنسابهم البربرية مثل: الهنتاتي والنفزي والمسوفي والصنهاجي وغيرهم، مع العلم أن الذين ترجم لهم في إحاطته من البربر هم الأعلام فقط من الساسة والقواد والعلماء، وهي طائفة كبيرة تعكس نسبة لا بأس بها ممن هم دونهم في الشهرة من العامة وغيرهم.

هذا وقد دلت إشارات أخرى بما أكد على كثرته ومكانته، وذلك في معرض تقريره لجند مملكة غرناطة من حيث الصنف والقيادة والزي ونوع السلاح، مثلما جاء في موضع: "وجندهم صنفان: أندلسي وبربري"[2]، وفي موضع آخر "والبربري منه يرجع إلى قبائله المرينية، والزناتية، والتجانية، والمغراوية، والعجيسية..."[3].

والنصان المذكوران يحيلان على تقليد عسكري أصبح راسخا على عهد الدولة المرينية والدولة النصرية في مجال التعاون العسكري، حيث اضطرت الدولة المرينية إلى إنشاء قاعدة عسكرية على الأراضي الأندلسية، بموجب الاتفاق، تتولى أمر النصرة اصطلح على تسميتها بـ"مشيخة الغزاة"، ولا شك أن مؤسسة كهذه سيكون لها وزنها من الناحية الديموغرافية السكانية.

---

[1] – الإحاطة، ج1، ص: 134.
[2] – الإحاطة، ج1، ص: 136.
[3] – الإحاطة، ج1، ص: 136.


ISBN 978-1-9996437-4-4

وهكذا يستشف من خلال النصوص المتفرقة أن العنصر البربري الوافد من جميع أنحاء بلاد المغرب مترامية الأطراف خلال العصور التاريخية المتباينة لم يكن أقل نسبة من العنصر العربي، كما تفيد النصوص أن أواصر الامتزاج وروابط التلاحم كانت بين العنصرين مستحكمة لتوازن كفتي العصبية والشوكة.

ولئن كان النفوذ السياسي والعسكري قد آل العنصر البربري غير مدافع بدءا من تاريخ ضعف الخلافة الأموية وانتهاء بسقوطها، فإن الأمر الذي كان يحفظ التوازن بين الطائفتين هو التفوق الثقافي والحضاري الذي كان عليه العنصر العربي على جهة الاختصاص والاكتساب.


ISBN 978-1-9996437-4-4

3. النصارى المعاهِدون:

عرض ابن الخطيب أيضا لنسبة النصارى المعاهدين في غرناطة وما حولها من القرى والأمصار، والذين هم بلا شك يندرجون عموما، من الناحية العرقية والعنصرية، ضمن كافة الأعراق الرومية والقوطية وغيرها.

وابن الخطيب حينما يشير إليهم تحت مسمى النصارى، يصنفهم بموجب الاصطلاح الديني الشرعي الذي تترتب عليه أحكام شرعية معينة، من منطلق إيثارهم البقاء تحت حكم المسلمين، متمتعين بحق المواطنة الضامن لحريتهم الدينية، وممارسة كافة شؤونهم، بموجب عقد، اصطلح عليه بـ"عقد الذمة" أو "عقد العهد" فتكون لهم بموجبه حقوق وعليهم واجبات

يمكن أن ننعت الطريقة التي أشار بها ابن الخطيب إلى هذه الطائفة بالمباشَرَة والتفصيل نسبيا[1]، مقارنة مع ما ستعرفه طريقته مع الطائفة الأخرى من أهل الذمة، وأعني بهم اليهود.

بما أكد على كثرتهم، ونوه ربما بمركزهم الاجتماعي والديني بما عكس موقف المسلمين عموما من النصارى خاصة، بحكم التصور الإسلامي للنصرانية وتاريخها انطلاقا من النصوص الدينية التي تبدو شيئا ما لينة، بخلاف التصور عن بني إسرائيل وتاريخهم.

ويمكن أن نستخلص من النصوص الواردة في الإحاطة، والمتعلقة بالنسبة الديموغرافية للنصارى وكذا وجوه من أوضاعهم المحددة لحجمهم لمركزهم الدلالات الآتية:

1. أن جميع القبائل العربية الوافدة باسم الجهاد والتعمير نزلت بين ظهراني النصارى المعاهدين أصحاب الأرض والوطن الأصليين.
2. أن العرب رغم كثرة عددهم، انتقالهم ضمن قبائلهم المختلفة، كانوا يشكلون نسبة قليلة، ضمن جمهور النصارى دل على ذلك تخصيصهم بثلث جباية المعاهدين.
3. أنه كان للنصارى شيخ من أهل دينهم يرأسهم ويدبر شؤونهم له شهرة وحنكة وبصر بالجباية المفروضة على رؤوسهم، وله أيضا جاه لدى الأمراء والولاة المسلمين.
4. أنه كانت لهم كنيسة شهيرة متفردة في العمارة والتشييد اتخذها لهم أحد زعماء دينهم، تقع خارج حضرة غرناطة.
5. أن النصارى لم يكونوا على حال من الذلة والاستضعاف كما قد يتصور، وإنما كانوا على حال من العزة والنفوذ.

[1] - الإحاطة، ج1، ص: 106- 107.


ISBN 978-1-9996437-4-4

دل ذلك بوضوح على دورهم في إثارة الفتن والتحالف مع نصارى الخارج ضد المسلمين، منذ الفتح الإسلامي إلى أن زال وجودهم نهائيا.

ويمكن أن نمثل لذلك بعهد الدولة المرابطية[1]، حيث استعرض ابن الخطيب جميع الحيثيات والتفاصيل المتعلقة بتواطئ النصارى وتحالفهم مع ابن رذمير[2] ضد المرابطين وإمداده بالمؤونة والميرة اللازمة[3]، إلا أنهم أمام تدده وانخذاله[4]، انكشف أمرهم، لأنهم كانوا يتوقعون الهزيمة التي تحسهم، وسقط في أيديهم وتوقعوا في الفضيحة والهلكة، إلا أن الدولة حاكمتهم بما تمليه الأحكام الشرعية الثابتة من منطلق الاجتهادات الفقهية المقررة عندما يخل المتعاقد بالشروط المعتبرة، المؤدية إلى فسخ التعاقد ونسخه[5].

أما الحكم الذي صدر في حقهم فكان النفي والتغريب والجلاء، وهم أخف حكم مقارنة فيما كان ينبغي أن يتخذ في حقهم في مثل هذه الجناية الخيانة، كما فسح بينهم وبين انتقالهم إلا بر عدوة المغرب، بقاء طائفة منهم لا بأس بها[6]، الأمر الذي ربما أكد على التحقيق والفرز من قبل السلطات الإسلامية بناء على التورط المباشر وعدمه، والغريب في الأمر أنه على الرغم من هذه الحادثة الشنيعة، لم ترتدع هذه الطائفة القليلة الباقية، بل ظلت تترصد وتتربص بالمسلمين الدوائر مثلما حدث في عصر الطوائف[7].

---

[1] - الإحاطة، ج1، ص: 108- 109.

[2] - هو ألفونسو الأول ملك أرجون ملك ما بين سنة 1105م وسنة 1134م، كان من الملوك الأقوياء الأبطال، انتزع الكثير من القواعد والثغور من يد المسلمين، بإيعاز من النصارى المعاهدين، إلا أنه هزم هزيمة ماحقة على يد المرابطين على مشارف مدينة "إفراغة"Fraga المذكورة في النص، توفي على إثرها غما وكمدا. انظر التعليق (2) و(3) للمرحوم مُحَّد عبد الله عنان، الإحاطة، ج1، ص: 108.

[3] - الإحاطة، ج1، ص: 109.

[4] - الإحاطة، ج1، ص: 109.

[5] - الإحاطة، ج1، ص: 113- 114.

[6] - الإحاطة، ج1، ص: 114.

[7] - الإحاطة، ج1، ص: 114.


ISBN 978-1-9996437-4-4

4. اليهود:

كان اليهود أيضا من المواطنين الذين تعايشوا مع المسلمين من يوم دخولهم، وجرت عليهم نفس أحكام أهل الذمة المقررة شرعا.

ولقد وجد اليهود في الأندلس قبل المسلمين، وربما احتضنت كل مدينة من المدن الأندلسية الكبيرة طائفة منهم.

كما أن وضعهم لم يكن على أحسن ما يرام، وإنما عانوا من قبل النصارى من الكراهية والعداء والاضطهاد الشيء الكثير سواء من قبل الدولة الرومانية، أو من قبل الدولة القوطية[1].

ولعل هذا ما يفسر سر تعاطف اليهود مع المسلمين الفاتحين، ودلالتهم على عورات البلاد والثغرات في كثير من المواقع[2].

ولا شك أن الفاتحين كافأوهم بما أرضاهم بأن جمعوهم وأسكنوهم في مراكز المدن التي كانوا منتشرين بها، حتى صار ذلك عادة جارية عليهم.

ولما كانت البيرة أصل مدينة غرناطة التي ستتوسع لاحقا احتضنت هي الأخرى طائفة لا بأس بها من اليهود[3].

لم يحتفل ابن الخطيب بذكر حال اليهود في هذه المدينة بشكل مباشر وصريح كما هو الحال بالنسبة للنصارى المعاهدين، ولعل الأمر راجع في تقديري إلى قلتهم بالنسبة إلى النصارى المواطنين بالأصالة.

كما قد يكون الأمر راجعا إلى ما يعكسه وضعهم الاجتماعي في المخيال الديني والثقافي والاجتماعي بالنسبة للمسلمين، والذي لم يكن مثاليا دون شك، فهم وإن أعطوا حقهم بموجب القوانين الشرعية، وبعض التقاليد الاجتماعية، فإن ذلك لا يؤهلهم ليتبوؤوا المكانة التي تساويهم بالمسلمين، أو التي ترضي جميع طموحاتهم، الأمر الذي جعلهم عموما في سلم الطبقات الاجتماعية الدنيا.

ومن هذا المنطلق لا ننتظر من ابن الخطيب وهو ابن الثقافة الإسلامية، ورجل الحكم والسياسة والتاريخ، المطلع على خبايا الأمور، أن يطلعنا بشكل مفصل عن طائفة، إلا أنه وعلى الرغم من إقلاله، فقد أشار بما أبان عن مكانتهم في المجتمع الأندلسي، فأورد إشارة تاريخية طريفة في حقهم، أبانت عن تحالفهم واشتراكهم مع النصارى المعاهدين فيما أقدموا عليه من المؤامرة السرية، ومراسلة استقدام ملك أرجون ابن رذمير الذي تقدم ذكره، بما أكد على تعاونهم معهم في مثل تلك الأمور، لإن مصلحة التخلص من المسلمين مشتركة.

---

[1] – انظر: فجر الأندلس، حسين مؤنس، دار الرشاد، القاهرة، ص: 520 فما فوق.

[2] – المرجع السابق، ص: 523 فما فوق.

[3] – الإحاطة، ج1، ص: 101.



يقول ابن الخطيب في معرض حديثه عما آل إليه أمر النصارى المعاهدين بعدما انكشفت مؤامرتهم، وتعينت معاقبتهم بموجب الأحكام الشرعية: "وأصابَ كثيرٌ من الجلاء جُمْعَتَهُم من اليهود"[1]، والجُمْعَةُ تعني لغة القُبْضَةُ والتي تعني القلة، ولا شك أن الحكم عليهم بالجلاء والخروج من الوطن جاء لثبوت تورطهم بعد البحث والتحقيق.

كما كان أحيانا بعض السلاطين يصدرون في حقهم بعض الإجراءات الاستثنائية مثل الأمير إسماعيل بن فرج بن إسماعيل(713هـ-725هـ/1214م-1225م)، الذي "أخذ يهود الذمة بالتزام سمة تُشَهِّرُهُم، وشارة تميزهم، وليُوَفَّ حقُّهم من المعاملة التي أمر بها الشارع في الخطاب والطرق، وهي شواشي صفر"[2]، ويمكن أن نستشف من هذا النص على اختصاره وقلة عبارته وانفراد الإحاطة به دلا لات مهمة تسترعي الاهتمام، وتستدعى الوقوف، وتثير النظر والتدبر، منها:

أ أنه قد يكون قد وجدت طائفة ليست بالقليلة من اليهود في غرناطة حضرة الدولة النصرية.

ب أنها ربما كانت تتمتع بحرية لا بأس بها ونفوذ واسع نسبيا مما جعل هذا السلطان يتخذ في حقهم هذا الإجراء.

ت أن هذه الحرية ربما كانت تتسع وتضيق حسب قوة السلاطين وضعفهم، أو استقرارهم من عدمه أو طول مدة الحكم وقصرها.

ث أن هذه الحرية كانت حينما تتسع تجعلهم يتحللون من الالتزامات الشرعية.

[1] - الإحاطة، ج1، ص: 114.
[2] - الإحاطة، ج1، ص: 388.



5. المدجنون:

من العناصر التي احتضنها المجتمع الغرناطي، بحكم التاريخ الذي عرفته المدن الأندلسية في هذا الباب، ما عرف بـ"المدجنين"، وهو مصطلح لا يجوز أن نعده عرقا أو عنصرا مستقلا، لأن طبيعتهم تختلف عن الأعراق المذكورة.

إلا أن مباينتهم لإخوانهم الأندلسيين الخُلَّصِ في كثير من الأحوال جعل منهم طائفة مختلفة، فمنهم هؤلاء "المدجنين" على الحقيقة؟

المدجنون[1] هم طائفة من الأندلسيين بالأصالة، قد يكونون من أصول عربية أو بربرية، أو من أصول رومية أو قوطية أسلمت منذ القدم، يشتركون مع الأندلسيين في العقيدة والدين وكثير من الخلال الثقافية والاجتماعية إلا أن بقاءهم في مدنهم الأندلسية، عقب تغلب النصارى، وخضوعهم لسيادتهم، وإيثارهم المكث في أوطانهم، واختلاطهم بالنصارى العجم، جعلهم يفقدون كثيرا من مقومات شخصيتهم.

ولا شك أن المشتغل بتاريخ الوجود العربي الإسلامي بشبه الجزيرة الأندلسية، المتابع لتاريخ تساقط القواعد الأندلسية العامرة، يدرك حجم المصيبة، وصعوبة الخيار بالنسبة لكثير من الأندلسيين ما بين المكث في بلد أصبحت السيادة فيه لأعدائهم، والرحيل عن وطن قد أحبوه، الأمر الذي أولد ظاهرة المدجنين المتفردة.

لقد تأثر المدجنون بفعل المداجنة والمخالطة، وبخاصة بعد أن أصبحوا أقلية بين ظهراني النصارى بكثير الأحوال الاجتماعية والحضارية مثل اللغة والثقافة والأخلاق إلى درجة فيها كثير من الغلب والتبعية، المنذرة بالذوبان والاضمحلال، ولا شك أن النصارى تأثروا هم أيضا بأوضاع الأندلسيين الحضارية عامة كما تدل القرائن.

ومن النصوص الخطيبية الطريفة قوله في أحد المدجنين: "كان أبوه نجارا من مدجني مدينة إشبيلية ... انتقل بعد مهلك أبيه إلى باب السلطان ثاني ملوك بني نصر، ومَتَّ إليه بوسيلة أَذْنَتْ مَحَلَّهُ ... إلى أن تولى وزارة ولده أمير المسلمين أبي الجيوش نصر، واضطلع بتدبيره، ونقِمَ الناسُ عليه إيثاره لمقالات الروم، وانحطاطه في مَهْوَى لهم، والتشبه بهم في الأكل والحديث، وكثير من الأحوال والهيئات

[1] – معنى "الدَّجْن" قوله:" دَجَنَ بالمكان يَدْجُنُ دُجونا: أقام به وألِفَهُ ... وأَدْجَنَ، مِثْلُهُ، أقام في بيته، ودَجَنَ في بيته إذا لَزِمَهُ ... والمداجنةُ: حسن المخالطة"، لسان العرب، ابن منظور، مادة "دجن"، ج2، ص: 1331.



والاستحسان، وتطريز المجالس بأمثالهم وحكمهم، سِمةً وَسَمَتْ منه عَقلا لِنَشأتِه بين ظهرانيهم، وسَبَقَت إلى قُوى عقله المكْتَسَبِ في بيوتهم، فلم تُفارِقْهُ بحالٍ"[1].

وهو نص يذكر بما جاء في أحد فصول مقدمة ابن خلدون الطريفة "فصل في أن المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده"، حيث علل الظاهرة[2] عند تفكيك النص بالأسباب النفسية الآتية:

1. أن النفس في نظر ابن خلدون مجبولة أبدا في تصور الكمال واعتقاده فيمن غلب عليها وقهرها.
2. أن النفس تضفي صفة الكمال على غالبها بسبب ما ترسخ لديها من تعظيمه.
3. أنها تظن أن انقيادها لغالبها إنما هو بسبب كماله في ذاته وليس الراجع إلى وجوه قوته.
4. أن الأمة المغلوبة إذا خادعت نفسها بهذا التفسير مدة، ثم صار ذلك اعتقادا، سرعان ما انتحلت جميع مذاهب الغالب.
5. أن الأمة المغلوبة قد ترى أن سر غَلَبِ الغالب عليها ليس بفضل عصبيته أو قوته، وإنما هو بفضل حضارته وعوائده.
6. أن المغلوب يتشبه بالغالب في كافة أحواله.
7. أن الأمة إذا جاورت أخرى ثم غلبت عليها سرى إليها كثير من مظاهر التشبه والاقتداء.
8. ضرب المثل بأهل الأندلس على عهده مع أمم الجلالقة الروم فإنهم يتشبهون بهم في كل شيء.
9. أن من ينظر إلى ذلك بعين الحكمة يستشعر أنه من أبرز بوادر الاستيلاء، المنذر بالزوال والفناء.

وعلى الرغم من طرافة تعليل ابن خلدون لشموليته واستقصائه، فإن تعليل ابن الخطيب هو الآخر لا يقل طرافة وعمقا، فضلا عن تأريخه المبكر لحقيقة تأثر المسلمين بالنصارى وتعليل ذلك.

فإذا كان ابن خلدون قد عزا أمر الاقتداء والتأثر إلى الغَلَبِ والانقياد الراجع إلى ضروب من القوة والبأس، فإن ابن الخطيب عزاه كما رأينا إلى الاختلاط في النشأة الأولى، وبالتالي فإن التفسيرين، عند التأمل، يكمل أحدهما الآخر، حيث تتم مقاربة الظاهرة من جميع جوانبها باطنا وظاهرا، وهكذا يمكن اعتبار تفسير ابن خلدون تفسيرا سياسيا وعسكريا ونفسيا، كما يمكن اعتبار تفسير ابن الخطيب تفسيرا اجتماعيا حضاريا.

[1] - الإحاطة، ج2، ص: 140-141.
[2] - المقدمة، ج2، ص: 510-511.


ISBN 978-1-9996437-4-4

ومن الطريف أيضا، وهو ما يزكي قول ابن خلدون في مسألة اقتداء أهل الأندلس في عوائدهم العسكرية بجيرانهم النصارى، ما سجله ابن الخطيب حينما وصف زي جند مملكة غرناطة الذي كانوا عليه قبل أن يعدلوا عنه حينما قال: "وزيهم في القديم شبه أقتالهم وأضدادهم، من جيرانهم الفرنج: إسباغ الدروع، وتعليق التِّرَسَة، وحفا البيضات، واتخاذ عِراض الأسنة، وبشاعة القرابيس والسروج، واستركاب حملة الرايات خلفه، كل منهم بصفة تختص بسلاحه، وشهرة يُعرف بها"[1].

ولا شك أن الأندلسيين على عهد عنفوان هذه المملكة زمن ابن الخطيب أحسوا بسوء هذا التشبه، فعدلوا عنه إلى العادات العربية الأصيلة، وهذا ما أكده آخر النص: "ثم عدلوا الآن عن هذا الذي ذكرنا إلى الجواشن المختصرة، والبيضات المرهفات، والسروج العربية، والبيت اللَّمْطية، والأسل العطفية"[2]، إنه لا ريب عدول على مستوى الشكل المتعلق باللباس العسكري والعدة الحربية، وهو أمر يؤكد على شيء من التميز والاستقلالية المطلوبة بحكم الصراع والمنافسة.

كما أشار ابن الخطيب في نص أخر، في موضع آخر، عند حديثه عن سلاح الجمهور من الناس عامة أهل الأندلس على عهده، يقول: "وسلاح جمهورهم العصي الطويلة المثناة بعصيّ صغار ذوات عُرى في أوساطها، تدفع بالأنامل عند قذفها تسمى بالأمداس، وقِسِيُّ الإفرنجة يُحملون على التدريب بها على الأيام"، وهذا ربما دل على بقاء هذا التأثر واستمراره، لأنه أمر عام، وعادة منتشرة، يصعب الاستغناء عنها، بخلاف العادات العسكرية الرسمية النظامية فإنها سهلة تتيسر بالقرار العسكري الحاسم وبالعرض والتدريب والترتيب المتعهد.

[1] – الإحاطة، ج1، ص: 136.
[2] – الإحاطة، ج1، ص: 136.


ISBN 978-1-9996437-4-4

خاتمة.

هذا ما أدى إليه استقراؤنا للنصوص التي وقفنا عليها في كتابات ابن الخطيب المتفرقة في ثنايا مظنته الشهيرة والغنية الإحاطة في أخبار غرناطة، استطعنا بموجبها أن نكون صورة واضحة المعالم عن مجتمع مملكة غرناطة، التي كابد المحن الصمود والبقاء، قبل أن يؤول إلى التلاشي والزوال، وهي صور أكدت على التنوع والتعدد الذي لم يخل عند اختلال موازين القوى من صراع ذي خلفيات وأبعاد دينية وسياسية واقتصادية واجتماعية.


ISBN 978-1-9996437-4-4

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن الخطيب، لسان الدين أبو عبد الله مُحَمَّد بن الخطيب الغرناطي الأندلسي، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: مُحَمَّد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى: 1397هـ/1977م.
2. ابن خلدون، ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن مُحَمَّد بن خلدون الحضرمي، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.
3. كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتاب اللبناني- مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، بيروت، لبنان، 1983م.
4. ابن الخطيب: أبو عبد الله مُحَمَّد بن عبد الله، لسان الدين الغرناطي الأندلسي، اللمحة البدرية في الدولة النصرية، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت الطبعة الثالثة: 1980م. ونسخة أخرى، تحقيق محب الدين الخطيب المطبعة السلفية بالقاهرة، 1347هـ.
5. ابن حزم، أبو مُحَمَّد علي بن حزم الأندلسي، جمهرة أنساب العرب، تحقيق وتعليق عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة 1982.
6. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ب ت.
7. حسين مؤنس، فجر الأندلس، دار الرشاد، القاهرة، مصر، ط4، 1429هـ-2008م.





المؤتمر الدولي العلمي السابع للمركز الأوروبي للبحوث والاستشارات

"الأندلس والأندلسيون في التاريخ والحضارة"

غرناطة – أسبانيا – مدرسة الدراسات العربية

25 - 26 / 3 / 2019

الدين والفن – من أنثربولوجيا التشكل إلى فينومينولوجيا اللقاء- قراءة فلسفية

د/ سمير بلكفيف

جامعة السربون/ باريس 1– فرنسا

Email: belkfifsamir@yahoo.fr

Ref: 7/2018/239



الملخص:

يطرح الفيلسوف الألماني "هيغل" الطابع التاريخي للفن والدين، وبضرورة التفكير فيهما سويا من جهة المطلق الذي يتجلى في الإنسان، لكنه من جهة ينهي مهمة الفن وفق عبارته التالية: "الفن بالنسبة إلينا شيء من الماضي"، إن هذه العبارة التي تحرر وثيقة وفاة الفن كتعبير تاريخي متجاوز للمطلق، هي بذاتها متجذرة في تاريخ الدين والإنسان الأكثر عمقا،باعتبار أن كل المفاهيم تحكمها الجدلية التاريخية، لذلك يقترب هيدغر فينومينولوجيا من هيغل أنثربولوجيا؛ أي في دور وأهمية الحقيقة الفنية وانخراطها في الحقيقة الدينية عبر اللحظة التاريخية المتعاقبة، إنه يحاول أن يدمج كل تلك التناقضات الموروثة، ولا يصف وجود العمل الفني بموجب ذاتية الذات، وإنما بموجب اللقاء الروحي المطلق مع الفرد الحر.


ISBN 978-1-9996437-4-4

المقدمة

يعتبر هيغل من الفلاسفة القلائل الذين تعمقوا في دراسة علم الجمال، وفلسفة الجمال عنده تعتبر حلقة أساسية في مذهبه الفلسفي العام، مثلها مثل الدين والتاريخ، إن الروح المطلق في اتجاهها إلى المثل العليا إنما تتجه إلى الجمال، وإلى الحقيقة وإلى الألوهية، فيعتبر اتجاهها هذا عن الفن والفلسفة والدين[1]، كيف يستقيم القول بنهاية الفن تاريخيا، والحال أنه لم يزل يكوّن الحلقة الوسطى التي تؤلف بين مجرد الخارجي والحسي والفكر المحض، بين الطبيعة والواقع الفعلي المتناهي، والرحية اللانهائية للفكر الذي يفهم مفهوميا؟ وبعبارة أوضح فيما يلتبس أمر الفن على هيغل حتى يقرر في الآن نفسه "المنزلة الرفيعة للفن" و"مجاوزة الفكر والتفكر للفن الجميل" بل أن حاضرنا لم يعد مواتيا للفن؟ كيف نقف على حقيقة هذا التعيين المزدوج للفن عند هيغل؟[2]

إن ما نحاول إبرازه في هذه الورقة العلمية هو جوهر اللقاء بين الديني والفني أو في ما يسمى الإنساني، وفي المقابل، فلا وجود للإلهي، وإن وُجد فهو مجرد تمثل في ذواتنا الإنسانية، لذلك ينخرط الدين والفن في بناء التجربة والحضارة الإنسانية عبر شرطها التاريخي فقط، لا عبر لامشروطيتها الفوق تاريخية، تلك الشرطية التاريخية يتجسد فيها المعبد والمتحف بشكل مطابق وماهوي، رغم التعاقب التاريخي والدوري لكليهما، يتحرك إذن منهج هذه المداخلة في تحليل جوهر العلاقة بين الفني والديني عبر همزة وصل الإنساني، لذلك علينا أن نتساءل: كيف يمكن فهم العلاقة الفلسفية والتاريخية بين الفن والدين؟ وكيف كانت صيرورتهما؟ هل في اتصال وإتحاد أم في انفصال وتعارض؟ من خدم منهما الآخر؟ ومن كانت له السلطة على الآخر؟ هل يختلفان في الوسائل والأدوات أم في المقاصد والغايات؟ كيف يمكن تفسير الرؤية الدينية المتشددة التي رفضت الفن وحصرته، ووضعت له شروطا، خاصة في أزهى العصور الدينية (الإسلامية، المسيحية)؟ وفي المقابل، إذا كانت أعظم الأعمال الفنية قد ظهرت في لحظة كان فيها الإنسان متدينا أو واقعا تحت سلطة المدونة الدينية كبناء الأهرامات عند المصريين القدامى، والكنائس العظيمة عند المسيحيين، والمساجد وقصور الخلفاء عند المسلمين؟ فهل يعني هذا أن هناك علاقة طردية بين ظهور الفنون العملية وبين توسع الأديان وانتشارها؟ وأين يمكن تصنيف ما بقي من آثار المجتمعات القديمة والحديثة التي كانت في حاضرها معابد، وفي حاضرنا أصبحت متاحف فنية وبناءات حكومية وسياسية؟ ألا يوحي هذا بالجوهر الواحد للفن والدين، من حيث التشكل، لكنهما يتبادلان فقط الدور التاريخي من حيث التداول على الرغبة الإنسانية المتجهة نحو المطلق؟ ومن ثمة يكاد يكون المطلق واحد فنيا أم دينيا؟

[1] رياض عوض، مقدمات في فلسفة الفن، جروس برس، طرابلس، لبنان، ط1، 1994، ص257.

[2] غ. ف. هيغل، دروس في الاستطيقا، المجلد الأول، ترجمة وتقديم، ناجي العونلي، منشورات الجمل، بغداد، بيروت، ط1، 2014، ص6.


ISBN 978-1-9996437-4-4

1-الجمال والتجلي المحسوس للفكرة:

لقد عمل هيغل على تنزيل فكرة الجمال تنزيلا نقديا-تاريخيا، ما زال لا يسمح بتشكل فلسفة في الفن بالدلالة الصارمة للعبارة، الفن في سياق هذا التنزيل النقدي-التاريخي هو بالتحديد تعبير عن الروح الإستطيقي للشعب، والجمال هو ديانة الشعب؛ أي جمال المدينة، إذ يتجسد في حريتها وتناغمها، الجميل هو في الوقت نفسه خاصية ميتافيزيقية لديانة بعينها وصفة للماهية المشتركة لشعب ما أو أمة ما[1]، ومن ثمة فالجمال هو التجلي المحسوس للفكرة، إذ إن الفن من حيث مضمونه ليس شيئا سوى الأفكار، أما الصورة التي يظهر فيها الأثر الفني فإنها تستمد بنيتها من المحسوسات والخيالات، إن الفن في مذهب هيغل هو وضع الفكرة أو المضمون في مادة أو صورة، وتشكيل هذه المادة على مثال، و" إذا بلغ الفن غايته القصوى -فيما يؤكدهيغل- فإنه لا يلبث أن يسهم مع الدين والحياة في تفسير المطلق وإلقاء الضوء على جوانبه، وكذلك في إيضاح كل ما يتعلق بحقائق الروح والأفكار الإنسانية الأشد عمقا، ومثال ذلك أن الجمال قد يظهر بطريقة مباشرة كما هو الحال في أعمال النحت والعمارة والموسيقى أو الصورة الخيالية الشعرية، وقد يتعذر أن نلمس حقيقة الجمال في الصورة الطبيعية الجامدة مثل كتلة الحديد، وكذلك لا يمكن أن نكتشف الجمال في الموجودات الطبيعية ذات النظم الرتيبة مثل الشمس والكواكب، إن الجمال يبدو أكثر وضوحا في النبات، ففي النبات تظهر الوحدة الغائية بين الأجزاء والكل، وهو الأمر الذي ينعدم وجوده في الجمادات، وكلما ارتقينا درجة في سلم الموجودات من الجماد إلى النبات إلى الحيوان فالإنسان، كلما بدا لنا الجمال أكثر وضوحاوتألقا، والجمال في الفن خلافا للجمال في الواقع له مستويات عدة، وهيغل يؤكد أن الجمال في الفن أرفع من الجمال في الحياة، فالجمال الفني أرفع وأسمى من الطبيعة، ومن الواضح أن الجمال في الفن ليس ناشئا عن عكس الجمال في الواقع، بل هو تجسيد للمثل الأعلى للجمال[2].

يعدّ هيغل العالم انعكاسا للفكرة المطلقة، ولذا فإن معرفة العالم هي تعرّف الفكرة المطلقة على ذاتها، وتمرّ المعرفة بمرحلتين: المرحلة الدنيا، وهي مرحلة انعكاس الفكرة فنيا، والمرحلة العليا، وهي الوعي الديني والفلسفي، ومفهوم الجميل عند هيغل يتراجع إلى المرتبة الثانية مفسحا المجال الأول لمفهوم "الحقيقي"، إذ يؤكد هيغل أن الفكرة يمكن أن تتجلى منقوصة في موضوع ما بينما تتجلى كاملة في موضوع آخر، والجميل هو ذلك الموضوع الذي تتجلى فيه الفكرة على أتم وجه، والتفكير في رأي هيغل ينفي الجميل، وكلما تعمق الإنسان في التفكير قلّت حاجته إلى الجميل، ومن ثمة يبدو أن الجميل -حسب هيغل- قد عاش زمنه، لأن الإنسان تعلم التفكير المجرّد، وحل عصر الفلسفة محل عصر الفن، والفكر يقتل في الإنسان مفهوم الجمال، وسيختفي الجمال مع تطور الوعي، لأن الوعي يتعامل مع الحقيقة، أما الفن فيتعامل مع الجمال[3]، وبمقدار التحرر من الضغوطات العضوية والمادية تبرز مقدرة العقل على العودة إلى ذاته، كفكرة في الفكر، وعلى معرفة ذاته كمطلق، ومعرفة ذاته كواجب الوجود، إنما قد يفعل ذلك بقفزة تفقدها غايتها ببقائها في مرحلة التجريد والصورية، وذاك العقل في تلك الحركة من العودة النظرية إلى الذات يدرك حدسيا، من خلال ما أنتجه، وإذ يحتل الفن الحيّز الواقع بين المحسوس الخالص والفكر الخالص، وهو يتوصل إلى ذلك برفعه المدرَك إلى الظاهر، وهذا لا

---

[1] غ. ف. هيغل، دروس في الاستطيقا، مصدر سابق، ص8.

[2] رياض عوض، مقدمات في فلسفة الفن، مرجع سابق، ص ص257-258.

[5] فؤاد المرعي، لجمال والجلال، دراسة في المقولات الجمالية، دار طلاسدار، دمشق، ط1، 1991، ص ص63-64.


ISBN 978-1-9996437-4-4

يعني الانتقاص منه، بل على العكس ترقيته محو الواقع، حيث تكشف الرغبة التي تتجه نحو المدرك في ماديته المحسوسة وتلغيه باستهلاكها له، عن بطلان هذا المدرك، بالمقابل يبدو الفن، وهو ظاهر الظاهر، أكثر واقعية من الطبيعة، إذا كان الظهور من طبيعة جوهره، وهنا يُظهر علم الجمال مهمته الخاصة به[1].

لا يأخذ هيغل بفكرة إستطيقا العبقرية لأنها تقوم على فكرة الجمع بين الفن والعبقرية، والحال أن الجمال الطبيعي في تقدير هيغل ليس إلا شكلا متخلفا من الإنساني والروحي، وأن الموضوعية الحقة في نظر هيغل ليست الموضوعية الطبيعية (اللاوعي كما يقول شلينغ)، بل موضوعية الروح الفني كما يتشكل تشكلات تاريخية بحسب الأشكال التي يتخذها الروح في مسرى تعيّنه وتطوره التاريخي الفعلي، وعلينا أن نشير هنا إلى أن مفهوم الروح عند هيغل لا يحيل إلى أية دلالة نفسية أو سيكولوجية، بل الروح عنده ينطوي بعامة على جميع الإنتاجات الموضوعية للإنسانمن ثقافة وسياسة ودين وفلسفة وسنن إيتيقية وعادات ونواميس ودساتير، وهو بهذا المعنى يتنزل حتما في محايثة تامة لتاريخ البشرية[2].

[6]ميشال ديرميه، الفن والحس، ترجمة، وجيه البعيني، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1988، ص13.

[2]غ. ف. ف. هيغل، دروس في الإستطيقا، مصدر سابق، ص ص78.


ISBN 978-1-9996437-4-4

2-مراحل الفن:

يرى هيغل أن الفن يشكل مرحلة ضرورية في التطور الذاتي للفكر، هذا الفكر الذي بتوكيد ذاته عبر التاريخ كفكر موضوعي يباشر الفن بواسطته اقترابه من الوعي النظري لذاته كأنه مطلق، وقائم بذاته، لهذا السبب يظهر في جميع الأعمال التي تبرز التطور بكامله، وليكن كمرحلة عقلية في التفاصيل الموسوعية[1]،وإذا كانت الفلسفة تتعرف على الفكرة المطلقة كفكرة، فإن الفن لا يتعرف عليها مباشرة، بل من خلال تعبيرها الحسي كجمال، إن الفكرة المطلقة المتجسدة في عالم الأشياء والتي يتم التعرف عليها من خلاله تظهر على شكل جمال، ولكن المعرفة تنطلق من الجمال صاعدة نحو الحقيقة، والفن هو تلك الحلقة من وعي الفكرة لذاتها حيث يتهادن المتناقضان: حسية الطبيعة المحددة، وروحية الفكرة، إذ يرى هيغل أن الفن مرّ بثلاث مراحل في تطوره، من المرحلة الرمزية ثم المرحلة الكلاسيكية إلى المرحلة الرومانطيقية:

أ– **المرحلة الرمزية**: أو الفن الرمزي هي المرحلة البدائية في معرفة الفكرة المطلقة، لقد تجسدت الفكرة في الواقع جمالا لكنها لم تجد الشكل الملائم، إن الشكل يتفوق على المحتوى في الفن الرمزي، والمهمة اللاحقة للفن كانت البحث عن شكل مكافئ[2]، لذلك فإن الاتجاه إلى الرمز محاولة للتعبير عما يجول في ذهن الإنسان من أفكار روحية، لا يجد لها التجسيد الكامل، ولذا استخدم الرمز كوسيلة للتعبير، وماهية الرمز –كما يرى ولتر ستيس– أنه يوحي بالمعنى، ولكنه لا يعبر ولا يفصح عنه، ولقد كان الفن الرمزي يسعى إلى تحقيق الاتحاد بين المعنى الداخلي والشكل الخارجي، ولكن عدم اتفاق المعنى أو المدلول إلا بشكل فظّ جدا على حدّ تعبير "روجيه غارودي"[3].

إن الحاسم في هذا السياق هو فكرة أن الفن بوصفه رمزا حسيا لرؤية العالم، يُدمج بلا انفصال ضمن المجرى التاريخي للعالم وللثقافات، لم يستمد الفن معياره من نفسه، بل كان يمثل الرؤى الجوهرية للعالم التي كانت كامنة في مفهومه، ومن ثمة فإن فكرة هيغل في وجوب فهم جديد وجذري لوظيفة الفن ضمن المجتمع الإنساني، غالبا ما انتفض من قيمتها لاحقا بوصفها جماليات مضمون، لكن هذه الفكرة لا تصبح فعالة إلا عندما تُفصل عن تأسيسها الدوغمائي ضمن "منظومة هيغل" إنها بالأحرى "فعالية الفن نفسه وتطوره المتصل" اللذان فيهما تنجرّ هذه الفكرة في سياق مهمتها وتستنفذ وجودها في هذا المضمار تحديدا، عندما تُحوّل على وجه التحديد فكرة راهنة إلى حدس موضوعي، فإنها تقدمعبر كل خطوة مساهمة في تحرير ذاتها من المضمون المعروض[4].

لقد حاول هيغل أن يخفف من التباعد بين الشكل والمضمون في الفن، وهو بذلك يؤكد على أولوية المضمون واهميته معارضا بذلك آراء كانط في صورية الفن وشكلانيته، والحقيقة أن هذا التوافق بين المضمون والشكل في الفن الرمزي يأتي –حسب هيغل– كنتيجة لكون الهدف من الأشكال الطبيعية والأفعال الإنسانية إشارة إلى الإلهي وتلميحا له، وذلك عبر الرمز، ولكن الفن الرمزي لم يكن يحوز رضا هيغل عنه بشكل كامل، فقد كانت سمة الفن الرمزي المميزة تكمن في انه لم يرتق بعد بما فيه الكفاية ليكون قادرا

[1] ميشال ديرميه، الفن والحس، مرجع سابق، ص33.

[2] فؤاد المرعي، الجمال والجلال، دراسة في المقولات الجمالية، مرجع سابق، ص ص64-65.

[3] رمضان الصباغ، عناصر العمل الفني، دراسة جمالية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط، 1999، ص111.

[4] هانس بلتينغ، نهاية تاريخ الفن، ترجمة، ناجي العونلي، إدريس الشوك، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2012، ص178.


ISBN 978-1-9996437-4-4

على تصور المدلولات بما هي كذلك، بصرف النظر عن كل خارجية، لهذا يتخذ من الواقع العيني للطبيعة والروح نقطة انطلاقة، ثم يوسّعه ويعزو إليه مدلولات كلية لا يتضمنها هذا الواقع إلا جزئيا، ويخلق في النهاية شكلا منبثقا عن الروح، حتى إذا عرض هذا الشكل للحدس جعل الوعي يستشف تلك الكلية عبر هذا الواقع الخصوصي[1].

ب– المرحلة الكلاسيكية: وتجد هذه المرحلة الكلاسيكية من تطور الفن الشكل المكافئ للمحتوى فتنشأ نماذج سامية للجميل، فقد كان النحت اليوناني وحدة رائعة بين الروحي والطبيعي، ولكن المصادفات تقتحم الصور الفنية بعد ذلك فيفقد الفن كماله السامي وانسجامه وتتفسخ تدريجيا الوحدة التي وجدت في الفن الكلاسيكي بين المحتوى والشكل[2].

يمكن أن نتبين ملامح فلسفة هيغل في الفن على أحسن وجه من خلال مثال الكلاسيكية، مع الكلاسيكية يبلغ كل فن "ذروة تكونه بوصفه فنا" حيث يبرهن على قدراته الحقيقية باعتباره فنا، لكن الكلاسيكية لم تعد ترتبط دائما بتطور ما للفكر، والثقافة لم تعد ممكنا أن تتكرر، إن أي حقبة كلاسيكية حدثت، لم يعد بالإمكان المساس بها ولا تقليدها بمقتضى المسافة التي ثبتت إذّاك نهائيا، أم الانفصام بين الذات والعالم الذي كان يشغل هيغل، فلم يعد يُرفع في المستقبل ضمن الفن، بل ضمن الفلسفة وحسب، إن الجديد في هذه الفكرة لا يكمن في أن الكلاسيكية تتخذ موقعا من الفن، بل في أن الفن بما هو كذلك يحتل تجليا حسيا للروح وفي إطار رؤى العالم التي كان هيغل يروّج لها، بوظيفة تاريخية لم يعد من الممكن كشفها في سياق توصيف كلي لتاريخ الفن إلا من منظور استذكاري[3].

ج– المرحلة الرومانطيقية: يدحض الفن المسيحي الشكل في سبيل المحتوى، وهكذا يتبدل محتوى الفن، ويجد مصلحته في التعمق في عالم الإنسان الداخلي، وهذا يناقض مهمة الفن الحسية، وهكذا ينفي الفن نفسه، بحيث تتميز المرحلة الرومانطيقية بتطور الرسم الذي لا يقدم إلا صورة وهمية عن الموضوع، وبتطور الموسيقى التي يتم فيها التعبير عن المحتوى الروحي شعوريا من خلال التناسب بين الأنغام والإيقاعات، وبتطور الشعر حيث يجري التجلي المطلق للفكرة وتحررها من المادية، وهكذا تصعد الفكرة المتعرفة على نفسها إلى أعلى درجات التطور، ويجري تدمير الفن، فتأتي الفلسفة لتحل محله، وهي أعلى أشكال وعي الفكرة المطلقة لذاتها[4].

[1] رمضان الصباغ، عناصر العمل الفني، دراسة جمالية، مرجع سابق، ص111.
[2] فؤاد المرعي، الجمال والجلال، دراسة في المقولات الجمالية، مرجع سابق، ص ص65–66.
[3] هانس بلتينغ، نهاية تاريخ الفن، مرجع سابق، ص179.
[4] فؤاد المرعي، الجمال والجلال، دراسة في المقولات الجمالية، مرجع سابق، ص66.


ISBN 978-1-9996437-4-4

3-تقسيم الفنون:

الفن الموضوعي كالعمارة والنحت والتصوير، والفن الذاتي كالموسيقى والشعر، ففي العمارة نجد التمايز بين الفكرة وصورتها، ويمكن أن نصف العمارة بأنها فن رمزي يدل على الفكرة ولا يعبر عنها تعبيرا مباشرا، فالهرم والمعبد والكنيسة والمسجد كلها رموز جميلة، ولكن المسافة بينها وبين ما ترمز إليه بعيدة بعد السماء عن الأرض، فالعمارة تعجز عن تأدية حركة الحياة وتناقضاتها، بينما في النحت نجد تقاربا شديدا بين الصورة والفكرة إلى حدّ كبير على اعتبار أنه ضرب من ضروب التعبير يتمثل في نفخ روح في مادة غليظة كالحجر والرخام والطين والمعدن، ومع هذا تعجز أعمال النحت عن التعبير عن النفس في ما يتبدى لنا في مجال الحياة والحركة وفي عنفوانها الباطني، بينما يستخدم فن التصوير موادا أكثر لطافة، ولكنه لا يعبر عن لحظة واحدة من لحظات الحياة، أما في الموسيقى فإننا نبلغ الفن الذاتي من حيث أنها تترجم انفعالات عدة، بينما في الشعر يصل الفن إلى درجة الكمال لأن الصوت فيه قول معقول، ونطق يعبر عن الطبيعة والإنسان والتاريخ، فهو مطاوع للفكرة إذ يبحث ويصور ويروي، وهو يظهر بذلك الفن الكامل[1].

[1] رياض عوض، مقدمات في فلسفة الفن، مرجع سابق، ص259.



4-الدور الأخلاقي للفن:

إن الغاية الجوهرية للفن هي تطهير الانفعالات والتعليم والاستكمال الأخلاقي، ذلك أن تعيين الفن بأنه ينبغي أن يلطّف القسوة ويهذّب الانفعالات، قد ظلّ شكليا وعاما بالكامل، على نحو أن الأمر يتعلق من جديد بالنظر في النوع المحدد والهدف الجوهري لهذا التهذيب[1]، ومن ثمة فإن مهمة الفن هي إرضاء يسعى الإنسان نحو الجمال المطلق الكامل، وبعبارة أخرى إن جوهر الفن –في رأي هيغل– هو فكرة "الجميل" وتلوناتها كفكرة الجليل والتراجيدي والكوميدي ...إلخ[2].

[1] غ. ف. ف. هيغل، دروس في الإستطيقا، مصدر سابق، ص78.

[2] فؤاد المرعي، الجمال والجلال، دراسة في المقولات الجمالية، مرجع سابق، ص65.


ISBN 978-1-9996437-4-4

5-تاريخية الفن:

لقد نشأت مع هيغل نقطة تحول فعلية بين الحدس التقديم للفن والتاريخ الجديد للفن، والطبع كان لفلسفة الفن في ذلك الوقت موقع ثابت ضمن المنظومة الفكرية لـ"هيغل" التي تستمد منها معناها الأول، ومن جانب آخر، مازالت هذه الفلسفة بوصفها تفكرا حرا في الوضعية الجديدة للفن في سياق العالم الحديث، تكون إلى اليوم مصدر إلهام لكل تكوين نظري، وفي سياقنا هذا يقوم الجديد في جماليات هيغل قبل كل شيء على أنها تقدم تأسيسا فلسفيا للتطور التاريخي للفن، وهذا تحديدا بالنسبة إلى فن كل الشعوب وكل العصور:" يدعونا الفن إلى إعمال الفكر، وهذا ليس حقا بهدف إعادة بعث الفن، بل للتعرف بشكل علمي على ما هو الفن"[1]، غير أن ما يؤكده هيغل، هو انه يتنبأ، دون شك، بذبول الفن، فعند كل شعب توصل إلى مرحلة من الحضارة المتقدمة، تبرز عادة فترة يؤول فيها إلى شيء يسبقه، لذلك يعتقدهيغل أن محتوى الفن لا يختلف عن محتوى الدين والفلسفة، وكذلك هدفه، حتى أنه يعتبر مرحلة مهمة من الدين، لم يعزُ أي مفكر آخر للفن هذا التفوق، وإذ يفعل ذلك، يتوجب عليه فيما بعد أن يجرده، في ظل هذا الشرط الوحيد ليصبح علم جمال ميتافيزيقي أو علم جمال معقولا[2]، والحقيقة أن هذه الاستقلالية الجمالية للأثر الفني لا تتراءى إلا من خلال فقدان الوظائف القديمة بعامة، كأن هذه الاستقلالية تستقر بعد إلغاء الروابط القديمة، لهذا يمكن للمشاهد الجديد أن يتعامل أيضا بحرية مع الفن من دون أن ينشغل بالمضامين والرموز عندما لا يكون معاصرا، بل مؤرخا، فإنه يجد الفن قائما في أرشيف الثقافة، إن لجماليات هيغل موضعها التاريخي الخاص، فهي تقترن بالثقافة البورجوازية حيث كان الفنان يعتمد على نفسه ولم يزل الفن لا يعرض إلا في المتحف، في ذلك الوقت بلغ التفكير في الفن درجة جديدة هي وحدها في الحقيقة التي كانت مكّنت من قيام البحث التاريخي في الفن بوصفه علما[3].

يتجلى الفن إذن كمرحلة أولية تاريخية من العقل المطلق، وله مستقبله في الدين الصحيح؛ أي موحى به وليس فقط جماليا، وهو يتبع في التفصيل نظرية الدولة، حيث يبلغ العقل الموضوعي الذروة؛ أي حيث تتحق الحرية الفعلية في معرفة كل شيء، المعرفة التي يقوم بها كل شيء بفضل قابلية التبادل بين الحقوق والواجبات[4]، غير أن تاريخ الفن لن يصل إلى مضمونه الفكري الخاص به إلا حين لم يعد من الممكن أن يتحقق من الفن أصلا إلا في سياق ماضي، لقد استمر الفن، لكنه في الوقت نفسه ظاهرة لا تتعدى الماضي إلا في سياق ماضيه، ؛ أي أن الفن استمر ولكنه كظاهرة لم تتعدى الماضي إذا ما أخضعناه إلى معيار "تعيّنه الأقصى" كما يرد في جملة شهيرة لهيغل، فقد "تبدّل الفن أكثر في تصورنا" منذ أن "فقد ضرورته السابقة قي الواقع الفعلي"، ويفسر هيغل أطروحته من حيث يضم إليها الهامش الذي مفاده: أن الأثر الفني عندما يحصر جماليا، لم يعد يتنزل في السياق الديني والتاريخي الذي انبثق عنه، بحيث يصير أثرا فنيا مستقلا أو من ثم فقط مطلقا، وبالتالي يصير إلى رائعة فنية كلاسيكية تبهر المواطن المثقف في المتحف من دون أن يجدها في موقع تعينها القديم ويفهمها في رسالتها القديمة[5].

---

[1] هانس بلتينغ، نهاية تاريخ الفن، مرجع سابق، ص ص177-187.

[2] ميشال ديرميه، الفن والحس، مرجع سابق، ص12.

[3] هانس بلتينغ، نهاية تاريخ الفن، مرجع سابق، ص180.

[4] ميشال ديرميه، الفن والحس، مرجع سابق، ص12.

[5] هانس بلتينغ، نهاية تاريخ الفن، مرجع سابق، ص ص179-180.


ISBN 978-1-9996437-4-4

6-قضية موت الفن:

لعل أكثر المقالات التي قد تُخيّب آمال القراء لنصوص هيغل أو تزعزع اعتقاداتهم في وجاهة متصلة بأهمية الفن، هي المقالة التي تخلع عن الفن بداهة راهنيته التاريخية، ففي تقدير هيغل لم يعد بوسع الفن تدريجيا أن يضطلع اليوم بما كانت "الأزمنة والشعوب القديمة تبحث عنه في الفن ولا تجده إلا في الفن"، ولكن على الرغم مما قد يصدمنا في القول إن "الفن قد انتهى وولّى من حيث صلاحيته التاريخية بخاصة"، فإن مثل هذا القول الهيغلي لن يفهم على دلالته الحقيقية ما لم ننزله تنزيلا محكما في سياق تاريخ نشوء فلسفة هيغل في الفن وتطورها[1].

من المهم عدم إساءة الظن بهذه الفكرة (موت الفن)، وهيغل لا يحكم بالموت على الفن، ولكنه يثبت فقط بأن هذا الأخير لا يستطيع الحفاظ على نفس التعبير، وعليه لا يمكنه أن يشتغل نفس الوظيفة، إذ من المسموح به الوثوق بأن الفن لن يتوقف عن السمو والاكتمال، لكن قالبه توقف عن إشباع العقل الأسمى[2]، وهذا يعني أن الفن يتعرف إلى الفكرة في تجسيدها الحسي، وعندما يتم استنفاذ هذا المجال من مجالات المعرفة يموت الفن وتحل محله مرتبة أعلى من مراتب معرفة المعرفة، فقد وصل فن القرن التاسع عشر إلى الموت، وهذا ما يوصله إلى دحض نفسه بنفسه لتبدأ أعلى مرحلة من مراحل المعرفة الفلسفية[3].

[1] غ. ف. هيغل، دروس في الاستطيقا، مصدر سابق، ص6.

[2] ميشال ديرميه، الفن والحس، مرجع سابق، ص20.

[3] فؤاد المرعي، الجمال والجلال، دراسات في المقولات الجمالية، مرجع سابق، ص66.


ISBN 978-1-9996437-4-4

خلاصة

هكذا يضع هيغل في أساس فهمه لتطور الفن مبدأه الثلاثي: المثولة والمقولة المضادة والنتيجة المركبة، ولكن هيغل يعجز عن احتواء تاريخ الفن داخل أطر المخطط الذي وضعه[1]، لذلك يلجأ إلى النزعة التوفيقية في شتى ضروب المباحث الفلسفية، فمن التوفيق المتلائم بين المراحل الثلاث التي يمر بها الفن: الرمزية، الكلاسكية، والرومانسية، من جهة، ومن جهة أخرى استنباط الفنون الجميلة: فن العمارة، النحت، التصوير، الموسيقى، والشعر الذي يمرّ بالملحمة بالشعر الغنائي وأخيرا بالمأساة، وفي الحقيقة تتحدد أساب المرحلة الرمزية في فن العمارة، وتتحدد الكلاسيكية في النحت، بينما تتحدد الرومانسية في الشعر، غير أنه لا نجد مختلف الفنون في المراحل الثلاث، فقدت وجدت الملحمة –مثلا– تكوينها المتفوق في اليونان مه "هوميروس" قبل أن تبلغ الكلاسيكية الكمال الذي ما كانت لتجده إلا من خلال عمل "فيدياس"، قد يكون ثمة على الأقل صراع، إذا أمكن القول بين الطريقة والنهج، بين أسلوب التحليل ومقتضيات المخطط التطبيقي المحددة، فيجب عدم التناسي أنه كي نميز النهج عن الطريقة، علينا إفراغهما من معناهما، لأنهما يعبران كل حسب أسلوبه عن حركة الواقع بالذات، وليس عن اختيار ذاتي يقوم به هيغل[2]، لهذا فإنه سوء فهم ألماني أن يمجد "هيغل" بوصفه أب الجماليات وكما لو أنه لم توجد قط جماليات أقدم وأقرب إلى الفن، إن "جماليات" هيغل هي في الأصل محاولة لإبطال كل جماليات خاصة بالفنانين، وكل نقد فني تطبيقي لصالح "إعمال الفكر" في تاريخ الفن انطلاقا من منظور مؤرخ للعالم[3].

لقد قدم هيغل أنموذجا فكريا مازال فيه بإمكان الفن أن يظهر ماهيته في سياق المعاينة الاستذكارية للمؤرخ، ولكن بإمكانه ذلك في سياق الممارسة الحية للفنان، غير أن المباحث الهيغلية لم تتمكن حتى بزخمها الفكري الذي يعمل على تبيين حداثة هيغل، من جديد بواسطة تأويلات ملائمة، من محو هذا النقص، بل هو ربما خطأ هيغل؛ ونعني خطأ إمكانية الحكم على التاريخ من خارج التاريخ، و"لهذا السبب –فيما يقول هانس بلتينغ– أرتاب حتى في ما إذا كان بالإمكان اعتبار هيغل مبشرا بتخليص حداثي للفن من الحدود، وهو ما وصفه "جيانيفاتيمو""GiannVattimo" مرة أخرى في كتابه: "نهاية الحداثة"، والمقصود بهذا هو: "يوطيوبيا مجتمع لم يعد الفن يوجد فيه بوصفه ظاهرة مخصوصة"، لقد ألغى الفن، أو بعبارة أخرى: لا يسعى المرء إلى إلغاء الفن، بل إلى "تجربة الفن بوصفه معطى إستطيقيا كاملا"، ومن ثمة يمكن أن يكون مثل هذا الانفجار للإستطيقا خارج حدودها التقليدية تجربة معاصرة، ولكن يصعب أن نعللها، وبخاصة عندما نربطها بنفي المتحف بواسطة هيغل الذي كان عايش تأسيس المتحف، وكان من المنادين به[4].

[1] فؤاد المرعي، الجمال والجلال، دراسات في المقولات الجمالية، مرجع سابق، ص66.

[2] ميشال ديرميه، الفن والحس، مرجع سابق، ص ص24-25.

[3] هانس بلتينغ، نهاية تاريخ الفن، مرجع سابق، ص178.

[4] هانس بلتينغ، نهاية تاريخ الفن، مرجع سابق، ص180.


ISBN 978-1-9996437-4-4

قائمة البيبليوغرافيا:

1- الصباغ (رمضان)، عناصر العمل الفني، دراسة جمالية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط، 1999.

2- المرعي (فؤاد)، لجمال والجلال، دراسة في المقولات الجمالية، دار طلاسدار، دمشق، ط1، 1991.

3- بلتينغ (هانس)، نهاية تاريخ الفن، ترجمة، ناجي العونلي، إدريس الشوك، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2012.

4- ديرميه (ميشال)، الفن والحس، ترجمة، وجيه البعيني، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1988.

5- هار (ميشال)، فلسفة الجمال، قضايا وإشكاليات، ترجمة، إدريس كثير وعزالدين الخطابي، منشورات ما بعد الحداثة، فاس، ط1، 2005.

6- هيغل (غ. ف. ف)، دروس في الاستطيقا، المجلد الأول، ترجمة وتقديم، ناجي العونلي، منشورات الجمل، بغداد، بيروت، ط1، 2014.

7- هيغل (غ. ف. ف)، فينومينولوجيا الروح، ترجمة وتعليق، مصطفى صفوان، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.

8- عوض (رياض)، مقدمات في فلسفة الفن، جروس برس، طرابلس، لبنان، ط1، 1994.


ISBN 978-1-9996437-4-4



المؤتمر الدولي العلمي السابع للمركز الأوروبي للبحوث والاستشارات

"الأندلس والأندلسيون في التاريخ والحضارة"

غرناطة – أسبانيا – مدرسة الدراسات العربية

25 - 26 / 3 / 2019

إسهامات الأندلسيين في كتابة الجغرافيا التاريخية قراءة في مؤلفات أبي عبيد اللّه البكري نموذجا

د/ حفصة معروف

جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف– الجزائر

Email: hafsahasina@yahoo.fr

Ref: 7/2018/240



الملخص :

ساهم الأندلسيون في ازدهار الحركة العلمية التي شهدتها الحضارة الإسلامية، حيث أقبلوا على علوم متعددة من بينها الجغرافيا، فخصوها بكتابات متفردة تجاوزت ارتباطها بالمكان فقط ،بل حرصوا على تتبع العلاقة الحاصلة بين الإنسان والبيئة خلال الزمن، محاولين إعطائنا صورة عن مكونات المجال وتطوره عبر الزمن، فجاءت كتاباتهم جغرافية تاريخية؛ ويعد أبو عبيد الله البكري أحد أعلام الأندلس الذين برزوا في هذا المجال حيث ترك لنا مؤلفين وهما: "كتاب المسالك والممالك" و "معجم ما استعجم ما أسماء من أسماء البلاد والعباد"، الذين تميزا بطابع جغرافي تاريخي وأدبي لغوي مع دقة وأمانة علمية، جعل منهما نموذجين لمصادر الجغرافية التاريخية الإسلامية الأندلسية.


ISBN 978-1-9996437-4-4

مقدمة:

شكلت الحضارة الإسلامية في الاندلس والممتدة على ثمانية قرون مظهرا متميزا من مظاهر تطور الحضارة الإسلامية ، ورغم ما مرت به هذه البلاد من تقلبات وتحديات من الناحية السياسة فإنها كانت مشكاة الحضارة التي ما خبت أنوار مصابيحها
حيث انكب علماء الأندلس على التأليف في مختلف مجالات المعرفة ، فكانت الجغرافيا من أهم العلوم التي لاقت اهتماما بالغا منهم ، ولعل أهم من برزوا في هذا المجال أبو عبيد الله البكري الذي نشأ في أسرة ذات مكانة سياسية واجتماعية مهدت له الطريق لاحتلال مكانة متميزة في تلك الفترة ساعدته على الانكباب على التأليف في مختلف المجالات من لغة، أدب، دين، حرب، طبيعة وجغرافيا ، هذه المؤلفات منها مالم يصل إلينا فعدت بذلك في حكم المفقود ، ومنها ما وصل رغم تحديات الزمن، فمن جملة المؤلفات التي وصلت تلك التي اختصت بالجانب الجغرافي والتاريخي هما كتابي : **"المسالك والممالك"**، **"معجم ما استعجم من أسماء البلاد والعباد"**، حيث حاول من خلاله المؤلف تتبع العلاقة الحاصلة بين الإنسان والبيئة خلال الزمن، ليعطينا صورة عن مكونات المجال وتطوره عبر الزمن.

فمن هو أبو عبيد الله البكري؟ وماهي الظروف التي نشأ وتعلم فيها أهلته أن يترك لنا مؤلفات علمية متنوعة ؟ ماذا تضمنت مؤلفاته كمادة علمية تختص بالجانب الجغرافي التاريخي ؟ وما أهمية هذه المادة المصدرية وتأثيرها على طبيعة ونهج الكتابة من بعده؟



1. التعريف بشخصية البكري:

أ. **نسبه ومولده:**

هو عبد الله بن أبي مصعب عبد العزيز بن أبي زيد مُحَّد بن أيوب بن عمر البكري نسبة إلى قبيلة بكر بن وائل ، ويكنى بأبي عبيد الله(1)، ولد في مدينة ولبة (2) غرب إشبيلية(3) من عائلة عربية يرجع أصلها إلى قبيلة بكر بن وائل، ورغم ترجمة المصادر لشخصية البكري لكنها لم تقدم لنا تاريخا لمولده ، واعتمادا على بعض القرائن(4) ربما يمكن حصرها مابين 410-415هـ/1019-1024م .

ب. **نشأته ومكانته الاجتماعية:**

نشأ البكري وترعرع في أسرة اشتهرت بانخراطها في الحياة السياسية تولى العديد من أفرادها مناصب عليا في الدولة منذ فترة مبكرة من الحكم الأموي واستمرت حتى عهد المنصور بن أبي عامر(355-399هـ/965-1013م)، الذي استدعى **أيوب ومُحَّد ابني عمر البكري** فولى أيوب القضاء في قرطبة أما مُحَّد فولاه العلاقات الخارجية، كما عقد **لأبي زيد مُحَّد ابن أيوب بن عمر** ولاية ولبة و شلطيش (5).

بعد سقوط الخلافة الأموية وقيام ما يعرف بعصر ملوك الطوائف انفردت أسرة البكري بحكم إمارة ولبة و شلطيش، ودامت إمارتهم حوالي 41 سنة إلى غاية تغلب بنو عباد أصحاب اشبيلية عليهم حيث تنازل عنها **عبد العزيز (والد أبو عبيد)** راحلا نحو قرطبة مع اسرته التي كانت تضم مؤلفنا **عبد الله بن عبد العزيز**(6). و لما كان البكري من علية القوم من الناحية الاجتماعية فقد عاش حياة ميسورة كأمير وبعد انهيار إمارة أسرته اصبح من كبار علماء الدولة، حيث اشتغل فترة من الزمن وزيرا لأمير المرية **مُحَّد بن معن**(7) فرفع من منزلته وذاع صيته في أرجاء الأندلس، كما اشتغل وسيطا دبلوماسيا بين إمارة المرية وإمارة اشبيلية، وصارت له مكانة في بلاطها، ولما بسط المرابطون نفوذهم على الأندلس استقر في قرطبة وعاصر أحداث المرابطين.

---

(1) – ابن الأبار مُحَّد بن بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي: الحلة السيراء في أشعار الأمراء، شركة نوابغ الفكر، ط.1، القاهرة، 1430هـ/2009م، ص. 360

(2) – ولبة Huelva من أعمال إشبيلية في الجنوب الغربي من الأندلس "**مدينة صغيرة عليها سور من حجارة وبها أسواق وصناعات، مطلة على جزيرة شلطيش**".(الإدريسي أبو عبد الله مُحَّد بن مُحَّد: نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مكتبة الثقافة الدينية، ط.1، القاهرة، 1431هـ/2010م، مج.2، ص. 541-542).

(3) – إشبيليا Séville من أجمل مدن جنوب الأندلس "مدينة كبيرة عامرة ذات اسوار حصينة وأسواق كثيرة ... على النهر الكبير وهو نهر قرطبة". (الإدريسي: المصدر السابق، ص.541).

(4)– ذكر ابن الأبار نقلا عن ابن حيان أن البكري بعد عودته مع أبيه من قرطبة قائلا أنه: "**بز الأقران جمالا وبهاء وأدبا و معرفة**"، وهذا الوصف لا يمكن أن ينطبق إلا على الفتيان ممن تجاوز سنهم العشرين .أما ابن خاقان فيقول: "**رأيته وأنا غلام ... في مجلس ابن منظور..وقد بلغ سنّ ابن محلّم**". (الحلة السيراء، ص.361.لتفاصيل أكثر ينظر البكري أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز: كتاب المسالك والممالك، تح. أدريان فان ليوفن و أندري فيري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992،ج.1،ص ص.9-10 [مقدمة المحققان])

(5) – ابن الآبار: المصدر السابق، ص.361.

(6) – ابن الآبار المصدر نفسه، ص. 361، 362؛ ابن عِذارِى المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تح. ج.س كولان وليفي بروفنسال، دار الثقافة، ط.3، بيروت، 1983م،ج3، ص. 240، 242.

(7) – هو أبو يحي مُحَّد بن معن بن مُحَّد بن أحمد بن عبد الرحمان بن مُحَّد بن عبد الرحمن بن صمادح الملقب بالمعتصم بالله التجيبي صاحب المرية من بلاد الأندلس أثناء فترة حكم الطوائف.(ينظر ابن خلكان أبو العباس: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1397هـ/1977م، مج5، ص 39؛ ابن الأبار: المصدر السابق، ص.301).


ISBN 978-1-9996437-4-4

ج. تكوينه العلمي ومؤلفاته:

تتلمذ البكري على يد كبار علماء القرن5هـ/10م [1] وعلى رأسهم **أبو مروان بن حيان القرطبي**[2]، **أبو بكر المصحفي**[3]، **أبو العباس العذري**[4] الذي سمع منه بالمرية وكان له أثر كبير في التوجه الجغرافي للبكري، إلى جانب **أبو عمر بن عبد البر**[5] الذي الذي أجازه، حيث ساهم كل هؤلاء العلماء في تكوين شخصية البكري وتنوع معارفه فانعكس ذلك على ما تركه من إنتاج فكري، فتعددت المجالات التي كتب فيها البكري بحكم تكوينه الواسع، ولم يختص بجانب واحد من المعرفة إلى الانسانية بل شملت تآليفه مختلف العلوم شأنه في ذلك شأن جل العلماء المسلمين فنجد: العلوم الدينية، اللغة، المنطق، الفلسفة والجغرافيا و الجدول الآتي يوضح آثاره التي علمنا عنها وتتضمن الموجود والمفقود:

(1) – ابن بشكوال ابو القاسم خلف بن عبد الملك: كتاب الصلة ، مكتبة الثقافة الدينية، ط.1، القاهرة 1429هـ/2008م، مج.1، ص ص.308-309 (ترجمة رقم 596)

(2) – أبو مروان حيان بن خلف بن حسين بن حيان أبو مروان القرطبي ولد سنة 377هـ، يعتبر عميد مؤرخي الأندلس، كتب مؤلفات كثيرة تبلغ الخمسين ضاعت كلها تقريبا ولم يبق منها إلا أجزاء يسيرة، نذكر منها كتابه المعروف "المقتبس من أنباء أهل الأندلس"، توفي سنة 469هـ.(ينظر الحميدي أبو عبد الله مُحَمَّد: جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966، ص.200 [ترجمة رقم 397]؛ ابن بشكوال: المصدر السابق، مج1، ص.179[ترجمة رقم 327])

(3) – هو مُحَمَّد ابن هشام بن مُحَمَّد ابن عثمان ابن عبد الله ابن سلمة ابن عباد ابن يونس القيسي، يعرف بابن المصحفي و يكنى بأبي بكر من أهل قرطبة كان من جملة شيوخ الأندلس، فقيه، أديب ولغوي من أهل بيت وجلالة و وزارة. توفي سنة 481هـ/ 1097م.(ابن بشكوال: المصدر السابق، مج.2، ص ص.195-196 [ترجمة رقم 1158]).

(4) – هو أحمد بن عمر بن أنس بن دلهان بن انس بن فلذان بن عمران، ابن منيب بن زغبة بن قطبة العذرى، ويعرف بابن الدلائي، من مدينة المرية، بالأندلس ، رحل إلى المشرق المشرق مع أبويه سنة 407هـ ، سمع الناس منه كثيرا، وحدّث عنه من كبار العلماء كأبي عمر بن عبد البر، وأبي مُحَمَّد بن حزم، ولد في ذي القعدة 393هـ وألف كتابه المسمى "أعلام النبوة" و"نظام المرجان في المسالك والممالك"، توفي في أخر شعبان 478هـ. (ينظر الحميدي: المصدر السابق، ص136 ومابعدها ؛ ابن بشكوال: المصدر السابق، مج1، ص88).

(5) – هو يوسف بن عبد الله بن مُحَمَّد بن عبد البر، بن عاصم النميري يكنى بأبي عمر القرطبي، إمام عصره في الحديث والأثر ولد في رجب سنة 368هـ، كان محدثا، حافظا، مؤرخا، عارف بالرجال والأنساب، مقرئ، فقيه، نحوي.(للمزيد ينظر الحميدي: جذوة المقتبس، ص.71؛ ابن بشكوال: المصدر السابق، مج.2، ص ص 310-312).


ISBN 978-1-9996437-4-4

المجال	عنوان التأليف	الحالة
المجال الأدبي	سمط اللآلي في شرح أمالي أبي علي القالي	مطبوع (تح. عبد العزيز الميمني، ن. دار الكتب العلمية، بيروت 1354هـ/1935م)
المجال اللغوي	صلة المفعول في شرح أبيات الغريب المصنف فصل المقال في شرح كتاب الأمثال التنبه على أوهام أبي علي في أماليه الاحصاء لطبقات الشعراء اشتقاق الأسماء شفاء عليل العربية	مفقود مطبوع (تح. إحسان عباس وعبد المجيد عابدين، ن. مؤسسة الرسالة ودار الأمانة، بيروت 1971/) مطبوع (ن. دار الكتب المصرية بالقاهرة 2000م) مفقود مفقود مفقود
المجال الديني	إعلام بنبوة سيدنا مُحَمَّد عليه السلام	مفقود
المجال العسكري	التدريب والتهذيب في دروب أحوال الحروب	مفقود
المجال الطبيعي	كتاب أعيان النباتات والشجيرات	مفقود
المجال الجغرافي	معجم ما استعجم من أسماء البلاد والعباد المسالك والممالك	مطبوع (تح.مصطفى السقا، ن.عالم الكتب بيروت) طبعات متعددة


ISBN 978-1-9996437-4-4

2. التعريف بكتابي "المسالك والممالك" و "معجم ما استعجم من أسماء البلاد و العباد" (دوافع التأليف، المحتوى والمنهج، مصادر التأليف):

أ. كتاب المسالك والممالك:

– دوافع التأليف:

لم يفصح البكري عن سبب مباشر لتأليف كتابه المسالك والممالك، لكن يمكن التصور أن ظاهرة الاعتناء بتحديد البلدان والبقاع والبحث في أحوال الأقاليم والتي كانت وليدة نهضة شهدتها البلاد الاسلامية عامة والأندلس خاصة كانت وراء رغبته في أن يترك لنا كتابا عاما في الجغرافيا التاريخية؛ وذكر أحد المؤرخين أن الكتاب "**جامع ولكن أسلوبه جاف، وقد قصد به مؤلفه في المكان الأول إرضاء مطالب الإدارة، ولكنه لا يخلو من استطرادات ممتعة ويتضمن أحيانا وثائق هامة**"[1]، وبالتالي يُفهم من كلامه أنه يرجح فرضية أن يكون التأليف بطلب من السلطة العليا أو أحد أجهزتها آنذاك رغم عدم وجود أدلة على ذلك.

– المحتوى والمنهج :

يبدأ البكري كتابه بمقدمة تاريخية طويلة تدور حول مبدأ الخلق وتاريخ الأنبياء من آدم عليه السلام إلى محمد عليه الصلاة والسلام ، ثمّ ينتقل إلى الحديث عن المعتقدات الدينية عند الأمم المختلفة . بعدها يبدأ قسمه الجغرافي بفصول متعددة في الجغرافيا العامة فيتحدث عن الأراضي والبحار ،الأقاليم السبعة وأهم الأنهار يليه بعد ذلك قسم عن ابتداء الممالك يتضمن وصف العالم بلدا بلدا وجهة جهة ومدينة مدينة متبعا نسقا مميزا حيث يستهل فيه دائما بمقدمة تاريخية ووصف عام للبلاد والسكان والمنتوجات ووصف للمسالك والجهات مع قسم تاريخي في الغالب ،ويتخلل ذلك بعض الحكايات الغريبة المتصلة بأدب العجائب، و ينطلق فيه من الشرق نحو الغرب فخص قسمه الأول لغير العرب فبدأ بالممالك في الهند والصين ثم الترك ثم انتقل إلى ملوك السريانيين وبلاد السند ، وخصص بعدها فصلا كبيرا للفرس. انتقل بعدها للحديث عن الاسكندر الاكبر ثم تاريخ الاغريق بمصر والشام وتاريخ الروم ويلي ذلك تاريخ ملوك السودان ثم البربر وبلاد واحات افريقيا ثم أوروبا التي تحدث فيها عن الصقالبة والافرنج والجلالقة و النورمان ويختم بفصل عن الأكراد.

ينتقل البكري بعدها إلى الحديث عن العرب، فيورد تاريخ ممالك العرب القدامى من اليمن والحيرة ووصف الجزيرة العربية جهة جهة بداية من اليمن مع التركيز على تاريخ مكة والمدينة (يثرب)، ثمّ وصف العراق وفارس وبعض الشعوب التركية. ذهب بعد ذلك إلى الحديث عن حائط يأجوج و مأجوج ورحلة سلام الترجمان، ثم قدم لنا مادة معرفية تتعلق ببعض المدن الكبرى كدمشق، حمص، أنطاكية و يخص فلسطين وبيت المقدس بوصف طويل، ثم واصل إلى بلاد الروم وجزر البحر المتوسط وبعض الجهات من جنوب شرق أوروبا وينهي هذا الجزء بوصف لبلاد الروس. يقطع بعدها البكري تسلسله الجغرافي بفصول تتضمن خصائص ومساحة بعض البلدان كالشام والعراق ومصر ليعود بعدها إلى تسلسه الجغرافي بالحديث عن مصر فاستعرض تاريخها القديم إلى

(1) –كراتشكوفسكي أغناطيوس يوليانوفتش: تاريخ الأدب الجغرافي العربي، تر.صلاح الدين عثمان هاشم، جامعة الدول العربية، د.ت، ج1، ص.277.



غاية الفتح إضافة إلى معلومات تخص مسالكها و كورها منتقلا بعد ذلك إلى بلاد المغرب وتليها بلاد السودان. وفي القسم الأخير قدم وصفا عاما لجغرافية الأندلس وأهم المدن الأندلسية و أتبع ذلك بمقالات عن جليقية وبلاد الفرنجة.

– مصادر التأليف:

لم يكن رحالة بل رجل سياسة لم يتنقل كثيرا، فإنه نقل عن مصادر تاريخية وجغرافية عديدة سابقة له تصور لنا حجم المادة التي جمعها لتأليف كتابه **"المسالك والممالك"** و يمكن توضيح هذه البيبليوغرافيا من خلال الجدول الآتي:

المؤلف	العنوان	موضوع النقل
الطبري محمّد بن جرير ت. 310هـ	تاريخ الرسل والملوك	تاريخ الانبياء، ملوك الفرس، اليمن، تاريخ بعض المدن
المسعودي أبو الحسن علي ت.346هـ	-مروج الذهب ومعادن الجوهر – التنبيه والإشراف	تاريخ الأنبياء، ملوك اليمن، البحار، الأنهار، تاريخ ملوك الحيرة، الشام، الأكراد، السودان ومصر القديمة، معتقدات العرب، ملوك مصر، اليونانيين، ملوك الروم، الصقالبة، القوقاز
ابن قتيبة أبو محمّد عبد الله ت.276هـ	كتاب المعارف	تاريخ الأنبياء
القرظي (أبو حفص) (1)	التاريخ أو الديوان	تاريخ الأنبياء
محمّد بن كعب القرظي ت. 108هـ	كتاب التفسير	تاريخ الأنبياء
القوطي بول أوروزيوس(2)	سبعة كتب ضد الوثنية	الإسكندر وتاريخ أباطرة الرومان من بعده
الوصيفي ابراهيم بن وصيف شاه ت599هـ	مختصر عجائب الدنيا	تاريخ مصر القديمة
الأزرقي أبو الوليد محمّد بن عبد الله ت.250هـ	أخبار مكة	تاريخ مكة في الجاهلية
ابن زبالة محمّد بن الحسن ت. 199هـ	أخبار المدينة	تاريخ المدينة
ابن عبد الحكم أبو القاسم عبد الرحمن ت.257هـ	فتوح مصر وأخبارها	تاريخ الفتح الاسلامي لمصر وبعض من بلاد المغرب

---

(1)- استشهد البكري في الفصل المتعلق بالأنبياء بالقرظي أو بأبي حفص القرظي، والتأليف الذي يذكره في المرة الأولى هو **"التاريخ"** وفي المرة الثانية يسميه "الديوان"، ويذكر محققا الكتاب أن المؤرخ فؤاد سيزكين Fuat Sezgin أشار فيما يخص ذلك إلى كتاب التفسير ونسبه إلى محمّد بن كعب القرظي لكن دون توضيح، وهذا ما يطرح تساؤلا حول هل هو نفس الشخص؟ وهل الكتابين المذكورين هما مؤلف واحد أم لا؟ (البكري : كتاب المسالك والممالك، ج.1، ص.19[مقدمة المحققان])

(2) - Orosius Paul راهب اسباني عاش مابين 380-420م من أتباع القديس أوغستين Augustin Saint ،جمع مادة كتابه مابين 415-418م، ومع أنه مليئ بالأساطير ويغلب عليه التحيز إلا أنه ظل مرجعا معتمدا في التاريخ في نهاية عصر النهضة . و ذكر محققا كتاب المسالك والممالك أن القديس أغوستين هو من طلب منه تأليف الكتاب، وقد ترجم الى العربية في البلاط الأموي بقرطبة وعلى الراجح في عهد عبد الرحمن الثالث وأنه وبرجوعهما الى المخطوط الوحيد المعروف من هذه الترجمة والمحفوظ في جامعة كولومبيا بنيويورك أمكنهما العثور على الفقرات التي استشهد بها البكري في صيغتها الحرفية تقريبا. (سليم محاسيس: مفاتيح علم التاريخ، دار زهران للنشر والتوزيع، ط.1، عَمان، 1431هـ/2010م، ص. 217؛ البكري: المصدر السابق، ج.1، ص.19[مقدمة المحققان])



البلاذري أحمد بن يحي ت.279هـ	فتوح البلدان	تاريخ البصرة
مُحَمَّد بن يوسف الوراق[1] ت.362هـ	المسالك والممالك	تاريخ وجغرافية بلاد المغرب
أحمد بن مُحَمَّد الرازي ت.344هـ	صفة الأندلس أخبار ملوك الأندلس	تاريخ وجغرافية الأندلس
ابن رسته أحمد بن عمر ت. بحدود 300هـ	الأعلاق النفيسة	الأنهار، البحار، البيوت الكبرى في الجاهلية بمكة والمدينة، وصف الهند، القسطنطينية، روما، الصقالبة، البلغار.
الاصطخري أبو القاسم ابراهيم مُحَمَّد ت.346هـ	كتاب المسالك والممالك	السند، خرسان، الهند
ابن حوقل أبو القاسم مُحَمَّد بن علي النصيبي ت.367هـ	صورة الأرض	الهند، السند
الجيهاني أبو نصر سعيد بن غالب ت. 375هـ	كتاب المسالك في معرفة الممالك	الهند، السند، كرمان
العذري أحمد بن عمر ت 478هـ	كتاب المرجان في المسالك والممالك	أوربا، البحر المتوسط
اليعقوبي أحمد بن إسحاق بن جعفر ت.284هـ	كتاب البلدان	أخبار بغداد
الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر ت.255هـ	كتاب الأمصار (الأوطان والبلدان)	أخبار بغداد
ابن الفقيه أبو عبد الله أحمد بن مُحَمَّد ت.365هـ	مختصر كتاب البلدان	أخبار بغداد

(1) – كان الوراق قد جاء قرطبة من القيروان برعاية الخليفة الأموي الحكم الثاني المستنصر بالله (302–366هـ/915–976م) ، وأخذ عن ابراهيم بن يعقوب الاسرائيلي الطرطوشي الذي تجول في أوروبا الشرقية حوالي 354هـ/ 965م للعمل على تزويد قرطبة بالعبيد الصقالبة.(غرايبة عبد الكريم: عرب الماء والإنسان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت 2006، ص. 52).


ISBN 978-1-9996437-4-4

ب. كتاب معجم ما استعجم من أسماء البلاد والعباد:

– دوافع التأليف:

عكس كتاب المسالك والممالك فإن البكري قد أفصح عن أسباب تأليفه لهذا المعجم اللغوي الجغرافي حيث قال: **"فإني لما رأيت ذلك قد استعجم على الناس، أردت أن أفصح عنه بأن أذكر كل موضع مُبَيَّنَ البناء ، معجم الحروف حتى لا يدرك فيه لبس ولا تحريف"** [(1)] ، حيث نستنتج أن هدف تأليفه هو ضبط أسماء المعالم والأماكن لغويا والتدقيق فيها في حالة اصابتها بالتحريف ، وقد برر علة ذلك بكثرة المؤتلف والمختلف وقدم عدد كبير أسماء الأماكن المتشابهة في خط صورها والمختلفة في صيغة لفظها معتمدا على حوادث ووقائع يثبت بها أنّ التحريف داء قديم [(2)] .

– المحتوى والمنهج:

استهل البكري معجمه بمقدمة طويلة مزج فيها بين اللغة والتاريخ والجغرافيا ملتزما بالتوثيق عن طريق إثبات السند ، فيبدأ بالتعريف بالمحتوى العام للكتاب قائلا: **"هذا كتاب ذكرت فيه .. جملة ما ورد في الحديث والأخبار والتواريخ والأشعار من المنازل والديار والقرى والأمصار والجبال والآثار والمياه والآبار والدّارات والحِرار، منسوبة محددة.."**[(3)]، ثم حدد دوافع تأليفه للمعجم والتي تقدم ذكرها؛ انتقل بعد ذلك إلى توضيح منهج التأليف حيث ذكر طريقة ترتيبه لهذا المعجم والتي جعلها على حروف الهجاء فقال أنه : **"ترتيب حروف أ،ب، ت، ث. فأبدأ بالهمزة والألف نحو آرة، ثم الهمزة والباء نحو أُبْلى وأبان، ثم بالهمزة والتاء نحو الأتم، ثم الهمزة والثاء نحو الأُثَيْل و الأُثاية، هكذا إلى انقضاء الحروف الثمانية والعشرين.."**[(4)] مفيدا بعملية حسابية فريدة تتعلق بأبواب معجمه التي عدها بسبع مئة وأربعة وثمانون بابا واعتبر هذا العدد هو ناتج ضرب عدد الحروف الثمانية والعشرين في مثلها.

انتقل بعدها إلى فصل ضمن مقدمته عنونه بـ: **"ذكر جزيرة العرب"** بين فيه خبر نزول العرب فيها وسبب تسميتها وشيء عن جغرافيتها مركزا على الجبال والأقاليم خاصة إقليم الحجاز ، ثم أورد بعضا من أشعار العرب التي تضمنت ذكر هذه الأقاليم والأقسام المكونة لجزيرة العرب، بعدها انتقل إلى ذكر منازل القبائل العربية ومراكز استقرارهم وهجراتهم وتحركاتهم وحروبهم وافتراقهم وتداخل بعض منهم ، وهكذا واصل أخبار العرب إلى غاية ظهور الاسلام حيث أنهى مقدمته بتبيان القبائل العربية التي تواجدت في كل من الحجاز ونجد فترة مجي الإسلام .

بالنسبة لمحتوى الكتاب فقد قسم البكري المادة الجغرافية والتاريخية واللغوية كما سبق الذكر على حسب تسلسل حروف الهجاء من الألف إلى الياء معتمدا تقنية الأبواب فكان باب حرف الهمزة والألف أول أبوابه يليه باب الهمزة والباء ثم الهمزة والتاء وهكذا حتى يصل حرف الياء فينهي أبواب هذا الأخير بكلمة **"يَيْن"** وهي أخر كلمة في باب الياء والياء .ينتقل بعدها البكري إلى

(1) – البكري أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز: معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تح. مصطفى السقا، عالم الكتب، بيروت، د.ت، ج.1، ص.1

(2) – معجم ما استعجم، ج1، ص ص. 1–4 .

(3) – المصدر السابق، ص. 1

(4) – نفسه .


ISBN 978-1-9996437-4-4

خلاصة **"جملة من القول فيما يؤنث من البلاد ويذكر"** حيث ذكر أن الغالب على أسماء البلاد التأنيث، كما بين بالأمثلة بعض القواعد التي يمكن من خلال التمييز بين ما يؤنث من أسماء الأماكن و ما يذكر(1) ؛ و يختم البكري معجمه بعبارات واضحة مع ذكر لاسمه ونسبه البكري ينهيها بالحمد لله سبحانه وتعالى والصلاة والسلام على النبي محمَّد ﷺ.

مصادر التأليف:

كشف لنا البكري عن أسماء بعض المؤلفين الذين اعتمد عليهم في تأليف معجمه وهي مصادر هامة وذات قيمة عالية، وهذا حتى ينجح في الوصول إلى غايته من التأليف، حيث اجتمع له العديد من الكتب كتآليف **أبي علي القالي**(2) ، **الأصمعي**(3)، **أبي حاتم السجستاني**(4)، **أبي عبيد**(5)، **ابو محمَّد الحسن بن أحمد الهمذاني اليمني** في كتابه **"صفة جزيرة العرب"**(6) ، وخص بالذكر **السكوني**(7) بكتابه **"في جبال تهامة ومحالها"**، كما أنه نقل من مصادر كثيرة قد فقدت، ومصادر وصلت إلينا مثل **"الأموال"**

---

(1) – معجم ما استعجم، ج.2، ص.1405.

(2) – العلامة اللغوي أبو إسماعيل بن القاسم بن هارون بن عيذون البغدادي القالي نسبة لقرية "قاليقلا" من أعمال منزكرد من إقليم أرمينيا، ولد سنة 280هـ، له عدة تآليف: "الأمالي" في الأدب، "المقصور والممدود"، "الإبل"، "الخيل"، "البارع" في اللغة، توفي في قرطبة شهر ربيع الثاني سنة 356هـ.(الذهبي شمس الدين محمَّد بن أحمد: سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1422هـ/2001م،ج.16، ص.46، 47).

(3)- هو عبد الملك بن قُريب بن عبد الملك بن علي بن أصمع الباهلي، حجة الأدب و لسان العرب و أشهر النحويين واللغويين، إمام اللغة و الأخبار و النوادر و الملح و الغرائب. ولد في البصرة عام 123هـ كرس الأصمعي وقته لدراسة أسرار اللغة وعلومها والتبحر في أنساب العرب و أيامها، عرف بالذكاء و الورع و جلس للتدريس فذاع صيته و بلغت شهرته الآفاق . خلف الأصمعي مصنفات في أنواع العلوم خاصة اللغة العربية و الأدب و الشعر و النوادر بلغت مؤلفاته 61 مؤلفاً أغلبها لم يعرف مكانه، فهي ما بين المفقودة أو مجهولة المكان و يعد كتابه "الأصمعيات" و "فحولة الشعراء" من أهم مصنفاته. توفي في خلافة المأمون بالبصرة سنة 215هـ وقيل 216هـ.(السيرافي أبو سعيد الحسن بن عبد الله: أخبار النحويين البصريين ، تح. طه محمَّد الزيني و محمَّد عبد المنعم خفاجي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده بمصر، الطبعة الأولى 1374هـ/ 1955م، ص ص 45-52).

(4) – هو أبو حاتم سهل بن محمَّد السجستاني ، كان عالما باللغة والشعر، أخذ عن أبي زيد الأنصاري و الأصمعي، ذُكر له 32 مؤلفا أكثرها في اللغة. ينظر السيرافي: المصدر السابق، ص. 70، 71؛ (الزبيدي أبو بكر محمَّد بن الحسن: طبقات النحويين واللغويين، تح. محمَّد أبو الفضل إبراهيم، ط.2، دار المعارف، القاهرة، د.ت ص. 94).

(5) – أبو عبيد القاسم بن سلاّم الهروي عالم لغة وفقيه ومحدث وإمام من أئمة الجرح والتعديل ولد سنة 157هـ ، ترك عدد من الكتب أشهرها "الغريب المصنّف" و"غريب الحديث" ، "الأمثال السائرة"، إضافة إلى "كتاب "الأموال" الذي يعد من أمهات الكتب في الاقتصاد الإسلامي. توفي بمكة سنة 224 هـ. (الزبيدي: المصدر السابق، ص ص. 199-202).

(6) – هو الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمذاني ولد سنة 280هـ، عرف بابن الحائك، لسان اليمن،،كان من أهم جغرافي جزيرة العرب في عصره،كما كان لغويا وشاعرا، وله إحاطة إحاطة بعلوم الفلك والحكمة والفلسفة والكيمياء، له عدة مؤلفات من أهمها: "صفة جزيرة العرب"، "الإكليل في أنساب اليمن وأخبار حمير"، "الأسماء الشهور والأيام". توفي سنة 334هـ. (للمزيد ينظر الهمذاني أبو محمَّد الحسن بن أحمد : صفة جزيرة العرب، تح. محمَّد علي الأكوع، مكتبة الإرشاد، ط.1، صنعاء، 1410هـ/1990م، ص.7 وما بعدها[مقدمة المحقق]).

(7) – لم نعثر على ترجمة لهذا الجغرافي غير ما ذكره البكري عنه حيث قال: "وجميع ما أورده في هذا الكتاب عن السَّكُوني، فهو من كتاب أبي عبيد الله عمرو بن بشر السَّكُوني في جبال تهامة ومحالها يحمل جميع ذلك عن أبي الأشعث عبد الرحمن بن محمَّد بن عبد الملك الكندي عن عرّام بن الأصبغ السلمي الأعرابي" . (معجم ما استعجم، ج1، ص.4-5). وهذا يدل أن البكري كان حريصا على إثبات السند والنقل بكل أمانة علمية من مصادر موثوقة، فالسكوني هذا نقل عن أبي الأشعث والذي بدوره نقل عن عرّام ، حيث يعد هذا الاخير ثقة في معرفة جبال تهامة، وكان أعرابيا من بني سليم ، خلف كتاب "أسماء جبال تهامة وجبال مكة والمدينة وما فيها من القرى وما ينبت عليها من الأشجار و ما فيها من المياه"،وقد نسب الكتاب إلى أبي الأشعث الكندي وهو الذي رواه مباشرة عن عرّام، ويرجح أن يكونا من رجال القرن2هـ، وقد ورد اسم عرام بن الأصبغ السلمي عند ابن النديم عند سرده لأسماء الأعراب الذين دخلوا الحاضرة. (السلمي عرام بن الأصبغ: كتاب أسماء جبال تهامة وجبال مكة والمدينة وما فيها من القرى وما ينبت عليها من الشجار وما فيها من المياه، تح. محمَّد صالح شناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص. 5[مقدمة المحقق]؛ النديم محمَّد بن اسحاق: كتاب الفهرست في أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم ، تح. رضا تجدّد، د.ن، د.ت، ص.53).



لأبي عبيد القاسم بن سلام الذي تقدم ذكره، و"**جمهرة اللغة**" لابن دريد[1] (ت321هـ)، و صاحب التصانيف **نِفْطَوَيْه**[2] ، و **ابن السِّكِّيت**[3] ، و اعتمد في الحديث على روايات الكتب الصحاح وخاصة "**الموطأ**" للإمام **مالك بن أنس** (ت. 179هـ) و "**الجامع المسند الصحيح" للبخاري** (ت.256هـ) و"**سنن أبي داود**" (ت. 275هـ)، ونقل كثيرا من الأحاديث عن **ابن وهب** (ت.197هـ) و**ابن القاسم** (ت. 191هـ) من شيوخ المالكية، كما نقل عن كتاب "**السيرة النبوية " لمحمد بن اسحاق** (ت. 151هـ)، ومؤلفات **الطبري** (ت. 310هـ)، و كان يصحح ما وقع في هذه الأخيرة من خطأ وتحريف في أعلام البلدان.

---

(1) – هو أبو بكر محمد بن الحسن بن دُريد الأزدي، من كبار علماء اللغة بالبصرة ولد سنة 223هـ بالبصرة، كان فقيها، عالما أديبا شاعرا ولغويا، عالما بالأنساب والتاريخ، له عدة مؤلفات أهمها "الجمهرة"، "الأمالي"، "الأنواء"، "الملاحن". توفي ببغداد سنة 321. (للمزيد ينظر ابن هشام اللخمي محمد بن أحمد: الفوائد المحصورة في شرح المقصورة، تح. أحمد عبد الغفور عطار، مكتبة الحياة، ط1، بيروت، 1400هـ1980م، ص. 21 ومابعدها [مقدمة المحقق]).

(2) – هو أبو عبد الله إبراهيم بن محمد بن عرفة بن سليمان ، العتكي الأزدي الواسطي، المشهور بنفطويه صاحب التصانيف . ولد سنة 244هـ، كان متضلعا من العلوم ، له عدة تصانيف : " غريب القرآن " و "كتاب المقنع " في النحو و "كتاب البارع " و " تاريخ الخلفاء " توفي في شهر صفر سنة 323هـ.(الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج.15، ص. 75، 76).

(3) – شيخ العربية أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن السكيت البغدادي، عالم نحوي وأديب بارع ، ولد سنة 186هـ، اشتهر بتشيعه، له عدة مؤلفات أشهرها إصلاح المنطق. توفي توفي في شهر رجب سنة 244هـ. (الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج.12، ص.17)


ISBN 978-1-9996437-4-4

3.مميزات وأهمية الكتابة الجغرافية التاريخية لدى البكري:

أ. **المسالك و الممالك**:

يعد كتاب المسالك والممالك مصدرا مهما في الجغرافيا العامة و موسوعة في البلدان، جاء في نسق فريد يجمع بين الحديث عن كتب الهيئة والمسالك ووصف البلدان و المدن و تاريخها وعادات الشعوب ، ورغم أنه يحمل نفس عنوان بعض الكتب السابقة له (الاصطخري، ابن خرداذبه) إلا أنه لا يشبه أي واحد منها، فلا يمكن تصنيفه في فن معين وإنما يجمع الكثير من الجوانب والفنون ممتزجا بكثير من الأساطير والاستطرادات التاريخية. الكتاب ليس كله وصفا جغرافيا للبلدان فقط، بل يحتوي على معلومات قيمة عن السكان وحياتهم وعاداتهم وملوكهم وبما تشتهر به تلك البلدان وما جرى فيها من أحداث تاريخية عامة والفتوحات خاصة، مما جعلته مرجع لا غِنًى عنه لمن أتى بعده من المؤرخين القدامى والمحدثين. إضافة إلى أنه نقل عن مصادر سبقته، فيكون بهذا قد نقل لنا قطوفا وشذرات من كتب الجغرافيين الذين تقدم ذكرهم فكان لذلك الأثر الواضح في قوة توثيق الكتاب. كما أنه حينما يتحدث عن عادات الشعوب والقصص التاريخي كان يحرص على التنبيه إلى الغرائب والعجائب رافضا منها ما يتعارض في نقله مع العقل. وقد تميز بدقة التفاصيل وباستطرادات شيقة وعرض لوثائق هامة، وإن أخذ عليه كراتشكوفسكي بأنه يعرض مادته بأسلوب جاف لكنه أقر بخبرته في الشعر والأدب الفني[1].

لكن أهم أقسام مسالك البكري هو ذلك الجزء المتعلق بالمغرب الإسلامي المعروف بعنوان: " **المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب**" [2]، حيث يكشف هذا الجزء عن معرفة البكري العميقة بطرق القوافل الممتدة عبر الساحل المتوسطي شمالا، وتلك التي تخترق الصحراء الكبرى نحو بلاد السودان جنوبا، حيث بينت الأبحاث في المواقع الأثرية الصحراوية والإفريقية سلامة معلومات البكري عن العمران ومسالك القوافل والمسافات بين الآبار والمحطات التجارية ، وبما أن البكري لم يغادر الأندلس فمن المؤكد أن معلوماته أخذها من مصادر موثوقة حيث يرجح البعض أن ذلك كان استنادا لوثائق رسمية قديمة كانت محفوظة في ديوان قرطبة بالأندلس[3]، ومن روايات شفوية استقاها من التجار ورجال الدولة[4]

تظهر براعة البكري كمؤلف في الجغرافيا التاريخية من خلال وصفه لمجالات العرب الحضريين وأعدادهم في بلاد المغرب، وتوزيع القبائل الأمازيغية، كما كان معاصرا لما سمي بالهجرة الهلالية، حيث نقل أخبارها بدقة من القادمين إلى الأندلس من أهل القيروان لاسيما بعد سنة 444هـ/1052م بسبب صعوبة البقاء في افريقية، ولهذا يكاد يكون وصفه أهم وصف دقيق لتقدم القبائل العربية الهلالية و السليمية في المغرب الاسلامي، وحرص ضبط أسماء القبائل والمواطن القديمة باللسان البربري. كما عاصر البكري قيام دولة المرابطين، ورغم موقفه المعادي لهم ولدخولهم الأندلس إلا أنه ترك لنا معلومات دقيقة عن قبائل الملثمين من صنهاجة

---

(1)- تاريخ الأدب الجغرافي، ج.1، ص277

(2) – حظي هذا الجزء باهتمام كبير من طرف الباحثين فعملوا على نشره وتحقيقه (كاترومير، ديسلان، مونتاي، حماه ولد السالم، زينب الهكاري).

(3) –كراتشكوفسكي: المرجع السابق، ج.1، ص. 299.

(4) – مثل إبراهيم بن يعقوب الإسرائيلي الطرطوشي، التاجر اليهودي النخاس الذي له رحلاته في أنحاء ألمانيا فكان بذلك أمينا ثقة في كل ذلك، وأثبت المستشرق الاسباني سيمونت Simonet أن وصفه لجزيرة لجزر الكناري مأخوذ من كتاب "أصول الكلمات" « Etymologia » الشهير لمؤلفه إيزيدور الاشبيلي Isidoris Seviliensis أحد مشاهير أصحاب الموسوعات في القرن 7م . كراتشكوفسكي: المرجع نفسه،ص. 299.



(لمتونة، كدالة، مسوفة) وابتداء أمرهم وأخبار داعيتهم الجزولي، و أعطى وصفا دقيقا لبلادهم وعاداتهم وشيئا من تاريخ وعمران بلاد السودان المجاورة لهم، فعُدّ بذلك ثاني أهم مصدر عن المرابطين بعد كتاب "**الأنوار الجلية في أخبار الدولة المرابطية**" **لابن الصيرفي الغرناطي**(1) (ت. في حدود 570هـ).

نال كتاب المسالك والممالك أهمية بالغة لدى المؤلفين الذين جاؤوا بعد البكري فاعتمدوه كمصدر مهم لمؤلفاتهم ومن أهمهم: مؤلف مجهول (ق.6هـ/12م) صاحب كتاب "**الاستبصار في عجائب الأمصار**" خاصة ما يتعلق ببلاد المغرب ، ابن فضل الله العمري(ت. 748هـ) الذي تضمن كتابه "**مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**" استشهادات عديدة من البكري ، و نقل عنه ابن عذارى المراكشي (ت.بعد سنة 712هـ)في كتابه "**البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**" ما يتعلق بتاريخ المرابطين، كما نجد بعض النقول عنه عند زكريا بن مُحَّد القزويني (ت. 682هـ) في "**آثار البلاد وأخبار العباد**" و أبو عبد الله مُحَّد الأنصاري الدمشقي(ت.727هـ): "**نخبة الدهر في عجائب البر والبحر**"، مُحَّد بن عبد المنعم الحميري (ت866هـ): "**الروض المعطار في خبر الأقطار**" . كما عني الباحثون من القرن الماضي مستشرقين وغيرهم بتحقيق ونشره أجزاء الكتاب التي كانت متناثرة في مكتبات وأرشيفات مختلفة من بلدان العالم إلى غاية تحقيق نصه الكامل (2) .

ب. معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع:

يعدّ كتاب "**معجم ما استعجم**" معجما جغرافيا يصف جزيرة العرب وما فيها من البلدان والمعالم والمشاهد والآثار، كما يتبع هجرة القبائل العربية من مضاربها وتحركاتها بين البوادي والحواضر ويذكر أيامها ووقائعها وأنسابها وعشائرها، فبذلك هو أول كتاب غير لغوي يسير وفق الترتيب المعجمي، فهو من أجلّ الكتب وأعظمها فائدة من النواحي اللغوية والجغرافية والتاريخية عند المسلمين، كما يعتبر أثر نفيس من صميم التراث الأدبي والعلمي مما خلفه العرب فترة نضجهم العقلي وارتقائهم العلمي(3)، ولا نكاد نجد له نظيرا في معاجم البلدان التي وصلت إلينا، فهو يفوقها من حيث غزارة المادة، وكثرة التفاصيل واكتمال العناصر، ودقة المناهج وتمام الضبط وجمال الأسلوب وتحرير العبارات؛ تميز البكري فيه بدقة حسه اللغوي وإلمامه بالنحو والصرف واللغة، كم يظهر تمكنه من علوم الرواية من الأشعار، الأخبار، الأنساب وعلوم الدين من حديث ، تفسير وفقه وغيرها من مختلف مجالات الثقافة الإسلامية، ويفهم حسب نتائج أحد الباحثين أن البكري قد نجح نجاحا كبيرا في تحقيق الهدف الذي كان وراء تأليفه للمعجم(4)

إن أهم ما يشير إلى أهمية هذا المعجم ومكانته اللغوية والجغرافية والتاريخية هو تلقي العلماء المسلمين له قديما وحديثا بالقبول والوثوق، حيث رفعوه مكانا عاليا يفوق اللغويين وأصحاب المعاجم، واعتمدوا عليه في تحقيق المشكلات خصوصا علماء المغاربة

(1) – البكري أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز : المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب، تح. حماه الله ولد السالم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2013م، ص. 6 (تمهيد المحقق).

(2) – ينظر البكري: المسالك والممالك، ج.1، ص.30 [مقدمة محققان].

(3) – البكري: معجم ما استعجم ص. ج [مقدمة المحقق].

(4) – ينظر فوزي مُحَّد ساعاتي: "البكري كمصدر لأخبار فتوح بعض البلدان والمدن والمواقع في كتابيه المغْرب و مُعْجَم ما اسْتَعْجَمَ في خلافتي عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان رضي الله عنهما (13 – 35هـ)" **مجلة جامعة الملك سعود**، م.13، (الآداب2)، 1421هـ/2001، ص. 538.


ISBN 978-1-9996437-4-4

والأندلسيين[1]، ومن المحدثين والإخباريين نذكر: **القاضي عياض** (ت.544هـ) في كتابه "**مشارق الأنوار**"، أبو القاسم السهيلي(ت.581هـ): في كتابه "**الروض الأنف**"، أما بالنسبة لأصحاب المعاجم فكان معجم البكري أعظم أصولهم في تحقيق أعلام البلدان العربية وضبطها ونذكر منهم: الفيروز آبادي (ت.817هـ) في "**القاموس المحيط**"، الزبيدي (ت.1205هـ) في كتابه "**تاج العروس**"، مُحَمَّد بن الطيب الفاسي(ت. 1170هـ) في كتابه "**الحاشية على القاموس**". ومهما ذكرت المعاجم اللغوية من أسماء المواضع، فقد بقي في معجم البكري كثير من أعلام الأمكنة التي لم تَحْوِهِ معاجم اللغة، ولذلك كان الكتاب ولايزال مصدرا منفردا ومستقلا يقدره العلماء والباحثون حق قدره .

(1) – البكري: معجم ما استعجم، ص. و، ز. [مقدمة المحقق].


ISBN 978-1-9996437-4-4

4. أقوال العلماء في البكري:

نال البكري ثناء ومفاخر أهل عصره وممن ترجموا له ، فعَدُوْه من كبار المبرزين،.وممن يشار إليه بالتفوق ف اللغة وفي الأدب، و الإحاطة بالشعر ناهيك عن الجغرافيا والتاريخ نذكر:

الفتح بن خاقان(528هـ) الذي أثنى عليه وعلى مؤلفاته قائلا: **"عالم الأوان ومصنفُه، ومقرّط البيان و مشنّفه، بتواليف كأنها الخَرائد، وتصانيف أبهى من القلائد، حَلّى بها من الزمان عاطلا، وأرسل بها غمام الإحسان هاطلا، ووضعها في فنون مختلفة وأنواع، وأَقْطَعها ما شاء من إتقان وإبداع، وأما الأدب فهو كان مُنتهاه، ومحلَّ سُهاه، وقُطْبَ مَدارِه، وفَلَك تَمامه و إبداره. وكان ملك من ملوك الأندلس يتهاداه تهادِيَ المُقَل للكَرَى، والآذان للبُشْرَى."** (1)

أما **ابن بسام** (ت.542هـ) فقال: **"وكان بأفقنا آخر علماء الجزيرة بالزمان، وأوَّلَهم بالبراعة والإحسان، وأبعَدَهُمْ في العلوم طَلَقا، وأنصعهم في المنثور والمنظوم أفقا، كأنّ العرب استخلفته على لسانها، أو الأيام ولّتْهُ زِمام حدثانها، ولولا تأخّرُ ولادته، وعهدةٌ في زيادته، لأنْسى ذكرَ كنيّهْ المتقدم الأوان، ذَرَبَ لسان، وبراعةَ إتقان، لا يجمع الزمان حبه، إلا كما يؤلف كتبه ولا يهزُّ البرقُ حسامَه، إلا كما يصرِّفُ أقلامه، ولا يتدفَّقُ البحر إلا كما يجيشُ صدره، ولا يكونُ السّحرُ إلا كما يروقُ نظمه ونثره، وله تقدُّمُ سَبْقٍ. وسَلَفَ صِدق."**(2)

إضافة إلى **ابن بشكوال** (ت.587هـ) بقوله : **"وكـان من أهل اللغة والآداب الواسعة، والمعرفة بمعاني الأشعـــار والغريب والأنساب والأخبـــار، متقنا لما قيده، ضابطا لما كتبه، جميل الكتب، متهيما بها، كان يمسكها في سَبَاني الشرب وغيرها إكرامـا لها وصيانة."** (3) وأطلق عليه **الضبي** (ت. 599هـ) في بأنه **"ذو الوزارتين، الأديب."** (4) و قال **ابن أبي أصيبعة** (ت. 668هـ): **"من أعيان أهل الأندلس وأكابرهم، فاضل في معرفة الأدوية المفردة وقواها ومنافعها وأسمائها ونعوتها ومايتعلق بها."** (5)، وقال **الصفدي** (ت.764هـ): **"كان أميرا بساحل كورة لَبْلَة، وصاحب جزيرة شَلطِيش، بلد صغير من قرى أشبيلية. وكان متقدِما من مشيخة أولى البيوت وأرباب النعم بالأندلس."** (6)

---

(1)- ابن خاقان ابو نصر الفتح بن محمد: قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، تح. يوسف خريوش، مكتبة المنار، ط.1، الأردن، 1409هـ/1089م، مج.2، ص.615 و ما بعدها.

(2)- ابن بسام أبو الحسن علي: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تح. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1417هـ/1998م، القسم2،مج.1، ص.232.

(3)- كتاب الصلة، ج1، ص. 309 [ترجمة رقم 633].

(4)- الضبي أحمد بن يحي : بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، تح. ابراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري القاهرة، دار الكتاب اللبناني بيروت، ط.1، 1410هـ/1989م، مج.2، ص.449، [ترجمة رقم 933].

(5)- ابن أبي أصيبعة أبو العباس أحمد بن القاسم: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تح. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، ط.1، بيروت، د.ت، ص. 500.

(6)- الصفدي صلاح الدين خليل بن أيبك: الوافي بالوفيات، تح. أحمد أرناؤوط وتركي مصطفي، دار إحياء التراث العربي،ط.1، بيروت، 1420هـ/2000م، ج.17، ص.156 [ترجمة رقم 6204].



الخاتمة:

ختاما لهذا المقال يمكن اعتبار مساهمة البكري في مجال الجغرافيا التاريخية من المساهمات المميزة على المستوى المصدري وذات قيمة عالية، حيث تعد ركيزة في الأدب الجغرافي الإسلامي سواء من حيث المنهج أو من حيث المادة المصدرية المتنوعة ، ، فرغم ما اشتهر به البكري في مجال الأدب والشعر ، لكنه كان جغرافيا واسع الاطلاع و عالم نبات دقيقا ومتمكنا، ورغم تأثير ثقافته الأدبية على مجمل أعماله، لكن هذا خدم المادة العلمية والتاريخية الموجودة في مؤلفاته الجغرافية، وجعل من جغرافيا متميزا من المدرسة اللغوية فعدّ بذلك أكبر جغرافي أنجبته الأندلس.



المصادر والمراجع:

1. ابن الأبار محمد بن بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي: **الحلة السيراء في أشعار الأمراء**، شركة نوابغ الفكر، ط.1، القاهرة، 1430هـ/2009م
2. الإدريسي أبو عبد الله محمد بن محمد : **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، مكتبة الثقافة الدينية، ط.1، القاهرة، 1431هـ/2010م، مج.2.
3. ابن أبي أصبيعة أبو العباس أحمد بن القاسم: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تح. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، ط.1، بيروت، د.ت.
4. ابن بسام أبو الحسن علي: **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تح. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1417هـ/1998م، القسم2،مج.1
5. ابن بشكوال ت578هـ: كتاب الصلة ، مكتبة الثقافة الدينية، ط.1، القاهرة 1429هـ/2008م، مج.1
6. البكري أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز:**كتاب المسالك والممالك**،تح. أدريان فان ليوفن و أندري فيري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992، 2ج.
7. **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**، ت. مصطفى السقا، عالم الكتب، بيروت، د.ت، 3ج
8. **المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب**، تح. حماه الله ولد السالم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2013م
9. الحميدي أبو عبد الله محمد ت 488هـ: **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966
10. ابن خاقان ابو نصر الفتح بن محمد: **قلائد العِقيان و محاسن الأعيان**، تح. يوسف خريوش، مكتبة المنار، ط.1، الأردن، 1409هـ/1089م، مج.2.
11. ابن خلكان أبو العباس: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1398هـ/1978م، مج.5
12. الذهبي شمس الدين محمد بن أحمد: **سير أعلام النبلاء**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1422هـ/2001م، ج.12، 15، 16.
13. ابن عِذارِي المراكشي: **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تح. ج.س كولان وليفي بروفنسال، دار الثقافة، ط.3، بيروت، 1983م،ج3
14. الزبيدي أبو بكر محمد بن الحسن: **طبقات النحويين واللغويين**، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط.2، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
15. السلمي عرام بن الأصبغ: **كتاب أسماء جبال تهامة وجبال مكة والمدينة وما فيها من القرى وما ينبت عليها من الشجار وما فيها من المياه**، تح. محمد صالح شناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.


ISBN 978-1-9996437-4-4

16.. السيرافي أبو سعيد الحسن بن عبد الله: **أخبار النحويين البصريين** ، تح. طه مُحَمَّد الزيني و مُحَمَّد عبد المنعم خفاجي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده بمصر، الطبعة الأولى 1374هـ/ 1955م

17. الصفدي صلاح الدين خليل بن أيبك: **الوافي بالوفيات،** تح. أحمد أرناؤوط وتركي مصطفي، دار إحياء التراث العربي،ط.1، بيروت، 1420هـ/2000م، ج.17

18. الضبي: **بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس،** تح. ابراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري القاهرة، دار الكتاب اللبناني بيروت، ط.1، 1410هـ/1989م. مج.2.

19. غرايبة عبد الكريم: **عرب الماء والإنسان،** المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت 2006

20. كراتشكوفسكي أغناطيوس يوليانوفتش: **تاريخ الأدب الجغرافي العربي،** تر.صلاح الدين عثمان هاشم، جامعة الدول العربية، د.ت، ج1.

21. فوزي مُحَمَّد ساعاتي: "**البكري كمصدر لأخبار فتوح بعض البلدان والمدن والمواقع في كتابيه المُغْرب و مُعْجَم ما اسْتَعْجَمَ في خلافتي عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان رضي الله عنهما (13 – 35هـ)**" مجلة جامعة الملك سعود، م.13، (الآداب2)، 1421هـ/2001، (ص ص.479-539).

22. نجاة سليم محاسيس: **مفاتيح علم التاريخ،** دار زهران للنشر والتوزيع، ط.1، عَمان، 1431هـ/2010م

23. النديم مُحَمَّد بن اسحاق: **كتاب الفهرست في أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم** ، تح. رضا تجدّد، د.ن، د.ت

24. ابن هشام اللخمي مُحَمَّد بن أحمد: **الفوائد المحصورة في شرح المقصورة،** تح. أحمد عبد الغفور عطار، مكتبة الحياة، ط1، بيروت، 1400هـ1980م

25. الهمذاني الحسن بن أحمد بن يعقوب: **صفة جزيرة العرب،** تح. مُحَمَّد علي الأكوع، مكتبة الإرشاد، ط.1، صنعاء، 1410هـ/1990م





المؤتمر الدولي العلمي السابع للمركز الأوروبي للبحوث والاستشارات

"الأندلس والأندلسيون في التاريخ والحضارة"

غرناطة – أسبانيا – مدرسة الدراسات العربية

25 - 26 / 3 / 2019

إسهامات أطباء الأندلس في نشر الطب وتطويره في المغرب الإسلامي

د/ صفية ديب

المدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانية -بوزريعة– الجزائر

Email: dib.safiaaya@gmail.com

Ref: 7/2018/241



ملخص المداخلة :

تعددت إسهامات الطبية والصيدلية لأطباء الأندلس بالمغرب الإسلامي، فلم تقتصر على العلاج وتحضير الأدوية وتدريس هذا الفن والتكوين فيه ،وإنما تعدت لتشمل تأليف الكتب الطبية والصيدلية، وكذا الإشراف وتسيير المراكز العلاجية ، كما كان لهؤلاء الأطباء اتصال بقصور الأمراء والسلاطين المغاربة، فقلدوهم المناصب العليا في الدولة ، و قرّبوهم إليهم ، وحفّزوهم على الدراسة و التعمق والكتابة في هذين الفرعين من العلوم، فوجدوا الظروف مهيأة لهم للبحث والتعمق والتأليف في هذا الميدان من العلوم .

مفاتيح: الطب ، الصيدلة ، البيمارستانات ،المغرب الأوسط ، المغرب الأقصى ، المغرب الأدنى ، الأندلس، العصر الإسلامي ، الأطباء ، الصيادلة ، الطلبة .



إسهامات أطباء الأندلس في نشر الطب وتطويره في المغرب الإسلامي

إن الحضارة الإسلامية في المغرب الاسلامي لم تنشأ فجأة بل مرت بأدوار مختلفة. فخضعت بداية لمؤثرات حضارية مشرقية تربطها بالوطن الأم باعتبارها جزء منه ،كما خضعت لمؤثرات أندلسية بحكم ارتباط المغرب بالأندلس .

فقد كان لعلماء الأندلس دور لا يستهان به في تطوير العلوم بأنواعها في بلاد المغرب الإسلامي و منها العلوم النقلية كعلم النحو واللغة وعلم التفسير وعلم الحديث والفقه، فضلا عن العلوم العقلية كعلم العدد، والفلك والكيمياء والفلسفة والطب والصيدلة. وقد ازدهرت المدرسة الطبية بالمغرب وظهر جهابذة الطب وأساطين الحكمة من الأندلسيين الذين اهتموا بالتطبيب والتأليف ،والذين بثوا هذا الفن في أبناء المغرب ، فنتج عن ذلك وجود رجال من أبناء المغرب ،خدموا الطب خدمة جليلة وخلدوا في الطب والصيدلة أسماءهم التي تشهد بها المكتبات داخل المغرب وخارجه إلى يومنا هذا.

وكان اتصال أطباء الأندلس بالمغرب الإسلامي، إما عن طريق الرحلات العلمية ،أو دعوة الحكام المغاربة لهم ،أو عن طريق الهجرات الأندلسية خاصة بعد سقوط المدن الأندلسية في يد النصارى أو– بما يسمى بحروب الاسترداد –

وقد وصل صيت الطب والصيدلة في المغرب الإسلامي خلال القرنين (6هـ -9هـ / 12 -15م) من الازدهار والتفوق حتى بلغ الذروة خاصة في عهد الدولة المرابطية والموحدية .

ومداخلتي هذه تجيب عن التساؤلات الآتية :

- ما هو دور أطباء الأندلس في تطور علوم الطب والصيدلة في بلاد المغرب الإسلامي؟
- وماهي المراكز التعليمية والعلاجية التي اتخذها أطباء الأندلس في المساهمة في تدريس هذا العلم ،وفي علاج المرضى في بلاد المغرب الإسلامي ؟
- وهل توقف دور أطباء الأندلس عند مهنة التطبيب والتدريس والتكوين ؟ أم تعدى ذلك ليشمل التأليف والكتابة في مجالي الطب والصيدلة ؟

– ومن هم أبرز الأطباء والصيادلة الذين أنجبتهم أرض الأندلس، والذين كان لهم الفضل في تطور وتقدم هذين الفرعين من العلوم في بلاد المغرب الإسلامي ؟.

– وهل كان لحكام المغاربة اهتمام ومساهمة في تقدم وتطور هذين الفرعين من العلوم وتشجيع أهله ؟ كيف سيتضح لنا ذلك ؟

وهذا ماسنراه في مداخلتي المتواضعة هذه.


ISBN 978-1-9996437-4-4

أولا: إسهامات أطباء الأندلس في التسيير والإشراف على مراكز العلاج بالمغرب الإسلامي :

نال الطب عناية الحكام والسلاطين المغاربة في العصر الاسلامي ،إذ كان لهم اهتمام كبير بحالة رعيتهم الصحية ، فكانوا كثيرا ما ينشؤون لهم مراكز علاجية أطلق عليها اسم البيمارستانات أو المارستانات [1] .ومن أهمها التي أنشئت بالمغرب الأقصى بيمارستان مراكش الذي ابتناه الخليفة المنصور الموحدي (580 – 595هـ / 1184– 1198)، ولنا فيه وصف لعبد الواحد المراكشي الذي يبدو أنه عاين مشافي مصر وبغداد والشام ، فأصدر رأيه الدال على الإعجاب والتعظيم في قوله " لم أر في الدنيا مثله [2] ".ويقصد بيمارستان مراكش .حيث تقلد الطبيب أبو إسحاق الداني توفي قبل سنة 620هـ / 1323 الذي عاش في ظل الدولة الموحدية فترة حكم الخليفة المستنصر بن الناصر خطة أمينه –أي أمين هذا البيماستان –[3] .

كمايُعد مارستان سيدي فرج أهم مارستان في تاريخ المغرب الأقصى، أمر ببنائه السلطان المريني أبو يعقوب يوسف ، سنة (685هـ /1286م)وجدده السلطان أبو عنان سنة(766 هـ/ 1364م وأدخل عليه زيادات مهمة [4]. وكانت تلقى في هذا المستشفى دروس في الطب، وكان به موظفين من أمناء والممرضين والحراس والطباخين، ولكل هؤلاء مرتب خاص بهم [5]. وقد عمل الحسن الوزان ككاتب في هذا المارستان، [6]ويحتمل أن يكون هذا المارستان قد اتخذ كنموذج لبناء أول مستشفى للأمراض النفسية والعقلية .

وقد تولى الاشراف على هذا البيمارستان الطبيب الأندلسي مُحَّد بن قاسم بن أبي بكر القرشي المالقي سنة (754هـ/ 1353م)، في عهد السلطان أبي عنان المريني .وفي سنة (900هـ/ 1494م) تولّى رئاسة هذا المارستان طبيب من بني الأحمر الذين نزحوا من الأندلس اسمه فرج الخزرجي، ولعّلَ اسم هذا الطبيب إضافة إلى ما أورده صاحب "سلوة الأنفاس" من الأسباب التي أدت إلى إطلاق اسم سيدي فرج عليه. [7] وعلى يد هذا الطبيب أدخلت الموسيقى الأندلسية إلى هذا المارستان كوسيلة من وسائل العلاج

---

[1] – البيمارستانات :كلمة فارسية الأصل وتتألف من بيمار ويقصد بها المريض أو العليل أو المصاب وستان تعني المكان أو الدار وبهذا تكون معنى الكلمة موضع ، أو مكان المرضى أي –المستشفى – بلغة العصر الحديث ، أحمد عبد الرزاق أحمد ، الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى ، دار الفكر العربي ط1 ، القاهرة 1991م ص 169 .أحمد عيسى ، تاريخ البيمارتانات في الإسلام ، مطبوعة جمعية التمدن الإسلامي ، دمشق ، سوريا ، 1939م ، ص 10 –11 .

[2] – ويذكر أنه مبني على أرض فسيحة ، مزينا بالزخارف والنقوش ، وقد غرست به الأشجار والأزهار ،وجعل فيه قسم للرجال وقسم للنساء ، وقد زود بملابس للمرضى صيفية وشتوية ،نهارية وليلية ،من الصوف والقطن والحرير، وعنى فيها بالأدوية والأطعمة .وكان الخليفة يعقوب المنصور يتفقد المستشفى بنفسه ،ويزور المرضى جميعا بصفة مستمرة . (المراكشي) عبد الواحد ،المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، تحقيق مُحَّد سعيد العريان ، القاهرة ، 1967 ، ص 287.

[3] – نشأ أبوإسحاق الداني في بجاية وتعلم هناك صناعة الطب وأتقنها بحثا ودرسا بادلا فيها عنا يته ، اشتهر بالمغرب الأقصى ، فنقل إلى هنالك وخدم كل من الناصر والمستنصر من سلاطين الموحدين ، انظر ابن أبي أصيبعة ، موفق الدين، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ،ط3 ،دار الثقافة ،1965 بيروت، ج3 ، ص 128 ، (الكانوني)مُحَّد بن أحمد العبدي ، الطب العربي في عصر دولة المغرب الأقصى ، ط1 ، تحقيق ، علال ركوك ، ومُحَّد بالوز، مطابع الرباط نت ، المغرب ، 2013 ، ص 102.

[4] – البشير بن جلون ،بيمارستان سيدي فرج ، الملتقى الدولي الخامس لتاريخ الطب النفسي في التراث العربي،(أيام 17–18–19–أكتوبر) ،المغرب 2017 ، ص 05 ،زرت هذا البيمارستان في سنة 2010 ،وهو الأن عبارة عن قيسارية للملابس والأواني المنزلية .

[5] – حسن الوزان ، وصف افريقيا ، ترجمة عبدالرحمن حميدة ، الهيئة المصرية للكتاب مصر 2005، ص 234 .

[6] – نفسه .

[7] –(الكتاني)، أبي عبد الله ،سُلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس ، تحقيق ، عبد الله الكامل الكتاني ، وحمزة بن مُحَّد الطيب الكتاني ، دار الثقافة ، الدر لبيضاء المغرب ، 2004 ، ص 92. عيسى الحريري ، تاريخ المغرب الاسلامي والأندلس في العصر المريني ، ط2 ، دار القلم للنشر والتوزيع ، المغرب ، 1987 ، ص 100. الكانوني ، الطب العربي .ص121.


ISBN 978-1-9996437-4-4

النفسي للمصابين بالجنون، وكان لزاما على أرباب آلاتها الحضور في كل أسبوع مرة أو مرتين، لما لها أهمية صِحية في انشراح الصدر وإنعاش الروح ، فَتَقْوى ضرباتُ القلب ،وتساعد كل الأعصاب الجسمية على تأدية وظائفها [1] .

والعجيب في الأمر أنه مقابل ذلك الازدهار منقطع النظير في العالم الاسلامي كانت بعض دول أوروبا في تلك الفترة من الزمن يُحْرَقُ المرضى النفسيين لأنّهُمْ –كما يظنون – لا يمكن علاجهم لِتَلبُسِهِمْ بالشياطين [2] .

يضاف إليها منشآت علاجية أخرى بالمغرب الأوسط ذكرها حسن الوزان (ت 957 هـ 1559 م)حين وصفه لمدينة بجاية بأن بها بيمارستانات بصيغة الجمع تدل على أنّ أعدادها كثيرة ، ولعل ذلك يعكس مدى اهتمام السلطنة الحفصية بهذه المؤسسة وبصحة السكان [3] .

وهذا ما أكدّه التنسي (ت 899 هـ/ 1493م) في كتابه "نظم در والعقيان " قائلا : "وفي بعض المدن المحاطة بالأسوار مثل قسنطينة وبجاية وتلمسان لا زالت الحضارة ميزاتها في القرن التاسع حيث بها كذلك حمامات ومدارس ونزل ومستشفيات " [4] .

إلا أن المصادر لم تشر إلى أسماء الأطباء الذين أشرفوا على تسيير هذه المراكز العلاجية المذكورة ببلاد المغرب الأوسط ، ويرجح أن بعض ممن تولى تسييرها هم من أطباء الأندلس .

والملاحظ أن كثيرا من الأطباء ذوي الأصول الأندلسية كان عدد تواجدهم كبيرا بالمغرب الأوسط ، فهم نتاج الهجرات الأندلسية التي تسارعت وتيرتها مع مستهل القرن (7هـ /13م) ، نظرا للأوضاع السياسية المزرية التي كانت الأندلس تعيشها آنذاك ، فالهجرة الأندلسية قد عزّزت تأثيرها العلمي والحضاري في بلاد المغرب الأوسط أكثر بمساهمة هؤلاء المهاجرين في ميدان الطب والصيدلة .

ويبدو أن هذا النوع من المراكز الاستشفائية انتشر أيضا بتونس الحفصية ، فقد ذكرها الزركشي لأول مرة عند تعريفه بالسلطان عبد العزيز أبي فارس الذي تولى الملك من سنة (796 هـ – 837/ 1393– 1434م) في قوله ." أن من حسانته إحداث المارستان بتونس للضعفاء والغرباء وذوي العاهات من المسلمين ، وأوقف على ذلك أوقافا تقوم به " [5] .

كما ذكر أبي ضياف اسم المارستان في قوله ." من مآثر (السلطان) أبي عمران عثمان بن المنصور ...أمره بالسبل قرب المارستان ينتفع به من بجواره لقلة الماء " [6] .

وعن هذه المنشآت العلاجية الحفصية فالمصادر هي الأخرى لم تذكر أسماء من أشرف على تسييرها ولإشراف عليها ،لا من قبل الأندلسيين ،ولا من جهة المغاربة.

---

[1] – (الكانوني) ، المصدر ،نفسه، ص 13.

[2] –طاهر بن علي بن الحبيب ،" تاريخ الطب النفسي في بلاد المسلمين "، مجلة حراء ، العدد 41 ، (مارس – أفريل ، 2014) مقال مأخوذ من شبكة العنكبوتية ، بتاريخ ، 19 أكتوبر 2018 .

[3] – حسن الوزان ، وصف افريقيا ، ص 152

[4] –(التنسي) محمّد بن عبد الله التلمساني ، تاريخ بني زيان ملوك تلمسان ، مقتطف من الدرّ والعقيان في بيان شرف بني زيان ، حققه وعلق عليه محمود بوعياد ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، المكتبة الوطنية بالجزائر ، 1985، ص 422.

[5] – (الزركشي) بدر الدين محمّد بن عبد الله ، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية ، ط1، القاهرة (د،ت) .ص 116 .

[6] – (ابن أبي الضياف) أحمد ، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان ، تحقيق للجنة من الدولة من الشؤون الثقافية ، تونس ج1 ، 1966 ، ص 187 .



ثانيا : إسهامات أطباء الأندلس في علاج المرضى بالمغرب الإسلامي :

لم تكن البيمارستانات المراكز العلاجية الوحيدة التي يتم فيها العلاج و يلتقي فيها أطباء الأندلس بمرضاهم ،بل توفّرت مراكز أخرى كانت تجمع المريض بالطبيب ، ومن بينها قصور الأمراء والخلفاء والسلاطين التي كانت مكانا لعلاج أفراد العائلة الحاكمة ، فقد خصّ الحكام أنفسهم بعدد من الأطباء للسهر على صحة أفراد أسرهم وحاشيتهم بالقصر، فقد تقدّمت العلوم الطبية والصيدلانية في عصر الأمير علي بن يوسف بن تاشفين المرابطي (500-537هـ / 1106- 1142 م) تقدما تشهد به أسماء الأعلام المتألقة في حضارة المغرب الأقصى وأشهرها عائلة بني زهر التي تعتبر من نبلاء الأندلس، الذين اشتهروا بالجاه والتقوى .كما جمعوا العديد من العلوم والمعارف كالفقه والفلسفة وعلم الحديث واللغة ،فضلا عن علمهم بالفلك والطب والصيدلة ، ولقد برع في هذين الفرعين الأخيرين من العلوم عددا من الأطباء الذين كان لهم اليد الطولى في تطّور وتقّدم الطب بالمغرب الإسلامي ،فقد اشتهروا به مبدعين ومخترعين [(1)] وهذا بين القرنين (5- 7هـ / 11- 13م).

ومن الذين نالوا تقدير واحترام المرابطين لهم نذكر: أبو العلاء زهر بن عبد الملك المتوفي سنة (525هـ / 1135م)، إذ ورث عن أبيه تفوقه في الطب [(2)] .فوصفه ابن بسام في قوله ": ... ومال إلى علم الأبدان فلولا جلالة قدره لقلنا جاذب هاروت طرفا من سحره ، ولولا أن الغلّو آفة المديح لتجاوزت طلق الجموح "[(3)] .وقد خلفه ولده أبو مروان عبد الملك بن أبي العلاء (ت557هـ / 1162م) النابغة في الطب حتى ذاع ذكره في المغرب والأندلس[(4)]. حتى لقب بشيخ الطب [(5)] وقد تطبب لدى حكام المرابطين، ونخص بالذكر في ذلك الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين الذي خصه أن يكون طبيبه الخاص ، وخاصة بعد أن وفق في شفائه عديد المرات [(6)] .

إنّ هذا الشأن الكبير الذي بلغه الطبيب أبومروان عبد الملك بن زهر لم يحظ به لدى الأمراء المرابطين فحسب ، بل لقد علا قدره أيضا لدى الخليفة الموحدي عبد المؤمن بن علي (537- 558هـ / 1143-1162م)حيث كان طبيبه الخاص .وفي ذلك

[1] -عصمت د ندش عبد اللطيف ، الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين عصر الطوائف الثاني ، التاريخ السياسي والحضاري ، ط1 ، دار الغرب الاسلامي ، بيروت ، 1988، ص 415.

[2] – أبو العلاء زهر بن عبد الملك ، عرف بمهارته في المداواة والعلاج ، فضلا عن علمه بالأدب ، فكان حسن التصنيف والتأليف فيه ولعلو المكانة العلمية لهذا الطبيب كان يلقب بالعلامة والرئيس وأحيانا الوزير وعلى الرغم من تبحره في علم الأدب ، إلا أن شهرته تجلت في الطب ، إذ كان والده مروان عبد الملك بن محمّد زهر الأيادي الجد (ت470 هـ 1098 م)متفننا في علم الطب إذ قال فيه ابن بسام "..جمع شعاعها وأستوفى أجناسها وأنواعها ...وفرق بين عزبها ونبعها..." .(ابن بسام) أبو الحسن علي بن بسام ،الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، تحقيق، إحسان عباس ،دار الثقافة بيروت، لبنان ، القسم الثاني، المجلد 1 ص 281 . (ابن الآبار) أبو عبد الله محمّد القضاعي ، التكملة لكتاب الصلة ، تحقيق ،إسلام الهراس ، دار الفكر ، بيروت، لبنان ص 1975 ج4 ،ص 91 .(ابن خلكان) أبو العباس شمس الدين ، وفيات الأعيان ،وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق ،إحسان عباس ، دار الثقافة بيروت ، لبنان 1968 .ج4 ص 434 .حمد بشير حسن راضي العامري ،فصول في إبداعات الطب والصيدلة في الأندلس ، ط 1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، 2014 ، ص 204 -206.

[3] – ابن بسام ، الذخيرة ، ، ،القسم الثاني ، المجلد الأول ،1978 ، ص 220 .

[4] -تتلمذ هذا الطبيب على العديد من شيوخ الأندلس ، وفي مقدمتهم الطبيب أبو العلاء بن زهر الوالد ، ومحمّد بن عبد الرحمن بن محمّد بن عتّاب القرطبي ، (433 – 520هـ/ 1041 -1126 م)الذي درسّ له الفقه والحديث واللغة والشعر ، ابن الأبار ،التكملة ، ج3، ص 80 .(ابن سعيد) علي بن موسى ، المعرب في حلي المغرب ، ط1 ،وضح حواشيه ، خليل المنصور، دار الكتب العلمية ، بيروت ج1 ، 1997 ،ص86 .

[5]- Lucien Leclere Histoire de la médecine arabe .les science en orient leur transmission à L’occident .Tome2 .Réédite par le ministère des Ha bous et des affaires islamiques Royaume du Maroc .Rabat.1980Tome2 p86.

[6] -(ابن زهر) أبو مروان عبد الملك، التيسير في المداواة والتدبير ، ط1 ،تحقيق ، ميشال الخوري ، تقديم محي الدين صار ، دار الفكر ، دمشق ، 1983 ، ص 38 ،198 .


ISBN 978-1-9996437-4-4

يقول ابن أبي أصيبعة : ". اختص أبو مروان عبد الملك بن زهر لنفسه وجعل اعتمادَه عليه في الطب وأنالَه من الأنعام والعطاء فوق أمنيته وكان مَكينا عندة عالي القدر متميزا على كثير من أبناء زمانه ." [(1)] .

وتتواصل جهود أطباء هذه الأسرة في النصف الثاني من القرن السادس / 12 م. حيث برز في هذا المجال عدد منهم رجالًا ونساءً، كأبي بكر مُحَمَّد بن عبد الملك بن زهر المولود باشبيلية سنة (577هـ / 1181م)، الذي أخذ عن أبيه هذا العلم، وكان أديبا، بارعا، حافظا للحديث والفقه والأدب واللغة، مع تفوقه في علوم الفلسفة والرياضيات والفلك [(2)]، فقد خدم الدولتين المرابطية والموحدية ، وتلبية لنصيحة هذا الطبيب للخليفة أبي يعقوب الموحدي فقد أمر ببناء قصر الفرج بضواحي إشبيلية خصيصا للإقامة فيه قصد العلاج، وفيه يقول ابن أبي أصيبعة ".وكان المنصور في حصن الفرج وهو موضع بناه قريبا من إشبيلية على ميلين منها، صحيح الهواء بحيث بقيت الحنطة في ثمانين سنة لم تتغير لصحته ، وكان أبو بكر بن زهر هو الذي أشار على الخليفة أبي يعقوب المنصور الموحدي أن يبنيه في ذلك الموضع ويقيم فيه في بعض الأوقات " [(3)] .

كما اشتهرت أم العلاء (ت بعد 580هـ / 1189م) وهي أخت الطبيب أبو بكر بن زهر وابنتها (ت 595هـ، / 1199م) بصناعة الطب، وخبرتهما الجيدة بما يتعلق بمداواة النساء وتوليدهن ، وكانتا تدخلان إلى نساء المنصور ، ولا يقبل هو وأهله إلا أخت الحفيد وابنتها، فحظيتا بمكانة ممتازة عند خلفاء الموحدين، نظرا لمساهمتهما في العلاج ، حيث كانتا تذهبان إلى قصورهم، وتنظران في علاج مرضى نسائهم وأطفالهم [(4)] .

كما نال الطبيب والفيلسوف أبو بكر مُحَمَّد بن عبد الملك بن الطفيل القرطبي (ت581هـ/ 1185م) حظوة كبيرة في قصر الخليفة يوسف بن عبد المؤمن الموحدي إذ كان طبيبه الخاص. كما كان يقوم بمهمة السفارة بين الخليفة أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن وبين العلماء يدعوهم باسمه من مختلف الأقطار .وينبه على أقدارهم لديه، ويحثه على اكرامهم وهو الذي نوه بفضل تلميذه أبو الوليد مُحَمَّد بن رشد الحفيد (520 – 595 هـ/ 1126 – 1198 م)، وبذكائه وبراعته العلمية لدى الخليفة. [(5)] وقد وصف المؤرخ عبد الواحد هذه المقابلة التي أظهر فيها أمير المؤمنين دراية واسعة بالمسائل الفلسفية [(6)] .

وكان الخليفة أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الموحدي محبا له ، شديد الشغف به، ويذكر المراكشي أنه كان يقيم في القصر عنده أياما ليلا ونهارا لا يظهر [(7)].ويعتبر أبو الوليد من كبار الأطباء في ذلك العصر إذ يفزع إلى فتواه في الطب كما يفزع إلى فتواه في الفقه [(1)] .

---

[1] –ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، دار الثقافة ، بيروت ، 1989، ص 520 .

[2] –(المراكشي) مُحَمَّد بن عبد الملك ، الذيل والتكملة ، السفر 6 ، تحقيق إحسان عباس ، ط1 ، دار الثقافة، بيروت ،لبنان ، 1973 ،ص398 ،399 .عمر فاروخ ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ، دار العلم للملاين ، بيروت ، 1982 ، ص607 .مُحَمَّد بن شريفة ، نظرات في تاريخ أسرة اندلسية – بنو زهر – مطبعة المعارف ، الرباط ، 1991 ، ص 16 .الكانوني ، الطب العربي ، 95.

[3] – ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء، 1979 ، ص 523 .

[4] –ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج 3 ،ص 113 .صفية ديب ، "الطب والطبيبات في المغرب الإسلامي" ، مجلة الدراسات الأفريقية ، العدد، 41 ، معهد البحوث والدراسات الأفريقية ، القاهرة ، مصر 49،2017.

[5] –عبد الواحد المراكشي ، المعجب ،ص 242.الكانوني ن الطب العربي ، 96.

[6] – للإطلاع أكثر على براعة ابن رشد في المسائل الفلسفية ، وعلى المقابلة العلمية التي جمعته بين الخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف راجع ، المصدر نفسة ، ص 243 .

[7] –المصدر نفسه ، ص 240 .


ISBN 978-1-9996437-4-4

كما وجد بين أطباء الأندلس من الرجال من كرّس جهده لطب النساء والتوليد في المغرب ،كالطبيب أبو القاسم مُحَمَّد بن أندراس المرسي استقر ببجاية حاضرة المغرب الأوسط في بحر العشرية السادسة من القرن السابع الهجري حوالي 1252 – 1260وساهم في التطبيب في قصر الإمارة ،واشتهر بخبرته الواسعة في العلاج، واستحضار الأدوية [2]. إلا أن الغبريني في كتابه "عنوان الدراية " لم يذكر المراكز الاستشفائية المعدة لأداء الطبيب لهذه المهمة ، أكانت بيمارستانات أم منازل الحوامل كان يستدعى اليها لأداء مهمته ؟

ونظرا لشهرته الواسعة استدعاه السلطان المستنصر الحفصي لضمه إلى هيئة أطباء قصره ، إلى أن وفته المنية بتونس سنة 674هـ / 1275م [3] .

إضافة إلى تلك المراكز العلاجية، وجدت أيضا الربط والمعسكرات فإلى جانب مهمتها الدفاعية،كانت أيضا مراكز للعلاج [4]. فقد كانت كل من دولة المرابطين والموحدين في مواجهة مستمرة مع المسحيين، الأمر الذي استدعى جيش كلتا الدولتين إلى المرابطة. فهذا الطبيب أبو إسحاق ابراهيم الداني يرافق الجيش الموحدي أثناء حروبه بالأندلس، بل إن ابنه أبا عبد الله مُحَمَّد الذي كان من أطباء بيمارستان مراكش قد نال حتفه في موقعة العُقاب (609هـ– 1212م) [5]وهو يؤدي مهامه كطبيب لعلاج الجرحى من الجند [6].

ومما لا شك فيه أنّ حكام المغارب في العصر الإسلامي قد خصصوا دورا أخرى خاصة لاستقبال المرضى، والتي كانت تعرف باسم العيادات، والملاحظ أنّ هذا المصطلح كان متداولا في المغرب والأندلس، إذ يذكر ابن جلجل أن الطبيب أبا جعفر أحمد بن إبراهيم بن أبي خالد بن الجزار القيرواني (285هـ– 369هـ/ 898–980م) كان يستقبل المرضى في عيادته [7]كما استعملت مصطلحات أخرى تعبر عن نفس معنى العيادات ،منها الدكان ، أو الحانوت . [8] .

في الوقت الذي كان رجال الدين بأوروبا يعتبرون المرض نوعا من الجزاء والعقاب الالهي لا ينبغي للإنسان أن يعالجه بحيث اذا انتاب أحد منهم مرض أو حمى يهرع الى أقرب كنيسة أو دير اليه ، ويبقى هناك منتظرا حدوث معجزة تشفيه [9].

---

1 –(ابن فرحون) برهان الدين إبراهيم ، الدبياج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ، دراسة وتحقيق ، مأمون بن محي الدين الجنان ، دار الكتب العلمية بيروت ، (د،ت) ص 369 .خير الدين الزركلي ، الأعلام ، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين ، 1986 ، ج 5 ، 323.

2 –(الغبريني) أبو العباس أحمد ، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية ، تحقيق ، رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1981، ص 101 . يحى بوعزيز ،" ازدهار الحضارة والفكر الإسلامي في الغرب الإسلامي ودورها في نهضة أوروبا ويقضتها " ،مجلة الأصالة ،(العدد75،76، 77، 78)، الجزائر 1979 –1980 ،ص 133 .

3 – الغبريني ، عنوان الدراية ،ص 102 .

4 –عبد الله علي علام ، الدولة الموحدية بالمغرب في عهد عبد المؤمن بن علي ، دار المعارف ، مصر ، 1971 ،ص 293 .

5 – هي المعركة المشؤومة نذيرا بذهاب ملك المسلمين في الأندلس للمزيد من الاطلاع ، راجع ، المراكشي، المعجب ، ص 400، 401 . الكانوني ، الطب العربي ، 103.

6 – ابن أبي أصيبعة ،عيون الأنباء ، ص534 .

7 –(ابن جلجل،) أبو داود سليمان طبقات الأطباء والحكماء ، تحقيق ، فؤاد السيد ،مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ، القاهرة، 1955.ص 89 .

8 –(المركشي) ابن عبد الملك ، الذيل والتكملة ، لكتابي الموصول والصلة ، تحقيق إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت، لبنان السفر الأول ، القسم الثاني ، 1965 ،ص306 .

9 –يحي بوعزيز ،ازدهار الحضارة ،ص137 .



ثالثا : إسهامات أطباء وصيادلة الأندلس في تأليف الكتب الطبية والصيدلية وازدهارها في المغرب الإسلامي:

كان لأطباء و صيادلة الأندلس دور في غنى المكتبات المغربية بهذ ين الفرعين من العلوم. ويبدو أن تشجيعات الحكام والخلفاء المغاربة، وإغداق الأموال عليهم كان له أثر عظيم في ازدهار حركة التأليف. ومن الأطباء الذين خلفوا لنا رصيدا طبيا وصيدليا أبو العلاء زهر بن عبد الملك – السالف الذكر – فمن مؤلفاته "كتاب الخواصّ ، " وكتاب " الأدوية المفردة " ، وكتاب "الإيضاح بشواهد الافتضاح" (1) .

وقد أمر أمير المسلمين علي بن يوسف المرابطي بعد وفاة أبو العلاء بجمع كل أعماله الطبية بمراكش ، وسائر بلاد العدوة والأندلس، واستنسخت في جمادى الآخرة (526هـ 1131م) (2)وقد خلفه ولده أبو مروان عبد الملك بن أبي العلاء (ت 557هـ/ 1162م) الذي طارت شهرته الطبية كخليفة للرازي في المشرق الاسلامي . لقد امتاز أبو مروان بالتخصص في دراسة الطب على عكس غيره الذين جمعوا بين الطب والعلوم الأخرى. وبرز تفوقه في الطب الإكلينيكي بعد الرازي . واعتماده على الدراسة السريرية والدقة والتجربة في تشخيص الأمراض وعلاجها . ومن بين كتبه "التسيير في المداواة والتدبير" ،(3) ألفه استجابة لرغبة صديقه وتلميذه ابن رشد ليكون مفصّلا ومكمّلا لكتابه " الكليات " شرح فيه فن الاستشفاء ، والعلاج ، والاحتماء (اتباع أغذية الحمية) (4).كما ألف للأمير المرابطي إسحاق إبراهيم بن يوسف بن تاشفين بطلب منه كتاب (5) "الاقتصاد في صلاح الأنفس والأجساد "، أثناء وجوده بمراكش (6).

كما اهتم أيضا بدراسة أنواع مختلفة من الأغذية والأدوية البسيطة ، والصحية ،وخلد مآ ثر هامة في وصف الأمراض ، وترك تحليلات أثرت عنه في الورم المخزمي، والالتهاب التاموري، والسّل المعوي ، والشلل البلعومي. وتدين له الجراحة بأول فكرة عن جراحة الجهاز التنفسي وقد عارض جالينوس (7)في أرائه التشريحية وبعض نظرياته الطبية . (8) ونظرا لأهمية كتاب "التسيير " ،ترجم إلى اللغة العبرية واللاتينية ،مما أدى إلى شيوع شهرة صاحبه ،وقد كان لهذه الترجمة دور كبير ، وتأثير عميق في تطور علم الطب داخل المغرب وفي أوروبا ،بل والأكثر من ذلك فإنه تم طبعه ما بين 1490 – 1574م عشر مرات (9).

---

[1] – صفية ديب ، التربية والتعليم في المغرب والأندلس في عصري الموحدين،ط2 ، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع الجزائر ،2017 ،ص 188 .

[2] – ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ،ج3 ، ص 112 .

[3] –(ابن الزبير) أبو جعفر أحمد ، صلة الصلة ، تحقيق عبد السلام الهراس وسعيد أعراب ،مطبعة فضالة ،المحمدية ، المغرب ، القسم الرابع ، 1992 ،ص 43، 44 .

[4] – ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 19. يحى بوعزيز ، ازدهار الحضارة ، ص 134 .

[5] –يحي بوعزيز المرجع نفسه .ص 135 .

[6] – نورالدين زرهوني ، الطب والخدمات الطبية بالأندلس ق6هـ / 12م ، ط1 ، مؤسسة شباب الجامعة ، الاسكندرية ، مصر 2006، ص 125.

[7] – ولد جالينوس في عام 130م في مدينة بيرغاموم، وكانت واحدة من أجمل مدن الإغريق على سواحل بحرإيجة وموقعها الحالي شمالي أزمير في تركيا ،برع في الطب والفلسفة وجميع العلوم الرياضية، وهو ابن السابعة عشر من عمره وتحول من الفلسفة الى الطب طاف بفلسطين والكويت وقبرص وكان أثناء طوافه يثابر على دراسة الأمراض والعلاجات كانت له بمدينة روما مجالس عامة خطب فيها بعد عودته منها سنة 157م أخذ يعلم ويتابع أبحاثه ويكتب الكثير من مصنفاته منها كتاب في" العصب" وفي أصناف الحميات وكتاب "الأدوية المفردة "، وأظهر من علمه بالتشريح ما عرف ولم يسبقه أحد فيه وألف في تشريح لأحياء كتابا ، كما شرح كتب أبقراط ،وقد نقل حنين بن اسحاق وغيره الكثير منها إلى العربي توفى سنة 200م ابن جلجل ، طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء ، ج1، ص 108 .محد الدياب، الطب والأطباء في مختلف العهود الإسلامية ، مكتبة ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، (د،ت) ، ص 42-51 .

[8] –ابن الزبير ، الصلة ، القسم الثاني ، ص 241 ، ابن سعيد ، المغرب، ج1 ،ص 196 .

[9] –ذكر فيه المؤلف جميع أصناف الأغذية النباتية والحيوانية مبينا منافعها ومضارها ، كما يحتوي الكتاب أيضا أمورا عن الرياضة ومنافعها الصحية والاستحمام وماله علاقة بالوقاية ، وفي الكتاب أيضا ذكر للطيوب والعطور ، مُحَّد العربي الخطابي ، الأغذية والأدوية عند مؤلفي الغرب الإسلامي ،مدخل ونصوص ط1 ، دار الغرب الإسلامي 1990 ص 81-165 Rosa Khune. Abu Marwan bZuhr –un professionnel de la medicine en plien Xll siècle .acte du Vll colloque universitaire Tuniso Espagnole sur le Rosa patrimoine Andalous dans la culture arabe et Espagnole . Cahier du Ceres Série histoire n°4.Tunis.1991p75.



إن هذه المرتبة التي تبوأها الطبيب أبو مروان عبد الملك بن زهر لم يحظ بها لدى المرابطين فحسب، بل لقد علا شأنه أيضا لدى الخليفة الموحدي عبد المؤمن بن علي، حيث كان طبيبه الخاص –كما ذكرنا آنفا –، ونزولا عند رغبة هذا الأخير ألف له كتاب "الأغذية [1]. الأمر الذي يؤكّد اهتمام هذا الأخير كغيره من الحكام بالطب والأطباء ،وبخاصة وأنّ هذا الطبيب قد ساعد هذا الخليفة على أن يتناول ما يكرهه من الأدوية ، إذ حقق له ذلك بسقي كرمة بالدواء الذي كان على الخليفة تناوله ،وبعدما تشرّبت الكرمة قوة الأدوية ،قدم الطبيب أبو مروان عنقودا من العنب وأشار إليه للأكل منه . فوجد الخليفة بعد ذلك راحة كبيرة ، مما زاد من قدر هذا الطبيب ومكانته لدى الخليفة عبد المؤمن بن علي. والأمر نفسه يؤكد في نظر الباحث ذكاء هذا الطبيب وبراعته في العلاج [2] .

كما يعد الطبيب والفيلسوف أبو الوليد بن رشد (ت 595هـ / 1198م) من أكبر أطباء الأندلس الذين ألفوا في مجال الطب والفلسفة [3] ، فمن أهم كتبه كتاب "الكليات " يتألف هذا الكتاب من سبعة أقسام تبحث في علم التشريح ومنافع الأعضاء وأشكالها، كما تبحث في المرض والأدوية والأغذية ، وفيها أيضا سبل لحفظ الصحة في الطب. [4] إضافة إلى "شرح أرجوزة ابن سينا في الطب " [5]، و كان تأليفه لهذا الكتاب تلبية لطلب أمير غرناطة أبي الربيع سليمان بن عبد الله بن عبد المؤمن الموحدي وتشجيعا منه [6].

والملاحظ أن أطباء الأندلس تعاونوا على مقاومة الداء، ووحدّوا جهودهم لحماية أفراد أمّتهم ، وتقاسموا الأعمال فيما بينهم ، داخل المغرب والأندلس فتخصص كل واحد منهم في الجانب العلمي الذي يتقنه أكثر من غيره ، وأنجب هذا التعاون مؤلفات نفيسة كانت عمدة الطب طيلة القرون الوسطى ، ككتاب" الكليات " –السالف الذكر– الذي عرض ابن رشد فيه آراءه وملاحظاته الطبية العامة ، وترك لابن زهر الحفيد مهمة التأليف في الطب العملي فألف فيه "أرجوزة " [7]

---

1 – ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 521 .

2 حاجي خليفة ، ابن رشيد ،كشف الظنون ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، 2007 ،ج 6 ص 69. الكانوني ، الطب العربي، ص 97-98. ، محمد العربي الخطابي ، الأغذية ،ص 81 .

3 – خلف أ بو الوليد بن رشد مؤلفات عديدة ليس في علم الطب فحسب، بل ألف كتبا في الفقه والفلسفة والفلك من بينها :

– "مناهج الأدلة في أصول الدين"، "فصل المقال في بيان ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" ،الرد على الغزالي في "تهافت الفلاسفة "الجوامع في الفلسفة "، "السماء والعالم"، "في الكون والفساد" "جوامع سياسة افلاطون" " شرح ما بعد الطبيعة "مقالة في الجرم السماوي ".

– ابن عبد الملك ،الذيل والتكملة ، السفر6، ص 23-24 .

– زهير حميدان ، أعلام الحضارة م العربية الاسلامية في العلو م الأساسية والتطبيقية في الأندلس والمغرب والجزائر وتونس وليبيا ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، ج 5 ، 1996 ص 145 .

4 – المرجع نفسه ،ص 415 .

5 –قدمت وزارة الإعلام والثقافة بالجزار نسخة من هذه الأرجوزة المخطوطة الموجودة بالمكتبة الوطنية تحت رقم : 1753 إثر انعقاد المهرجان الدولي لابن رشد في الجزائر سنة 1978 تكريما للمشاركين في المهرجان وتخليدا لهذا المفكر العظيم .

6 – نور الدين زرهوني ، الطب والخدمات الطبية في الأندلس خلال القرن 6هـ /12م مؤسسة شباب الجامعة ،الاسكندرية ،2006 ،ص 187 .

7 – يحي بو عزيز ، ازدهار الحضارة ، ص 136 .



رابعا : إسهامات أطباء الأندلس في تدريس وتكوين الأطباء بالمغرب الإسلامي :

لقد كان تعليم الطب في بلاد المغرب على أيدي أطباء الأندلس من أهم مظاهر تطور هذا الفن في القرنين (6-9هـ / 12 - 15م) وما كثرة الأطباء المشهورين في هذه الفترة إلا نتيجة لذلك الازدهار الذي شهده هذ ا الفرع من العلوم ، فنظرا لاهتمام الحكام والخلفاء والملوك بالبيمارستانات ببلاد المغرب ، فلم تلبث أن تحولت إلى مدارس طبية ،يتخرج منها الأطباء والكحالون، كما جلبوا اليها مشاهير الأطباء من مختلف البلدان وخاصة من بلاد الأندلس التي كان جزء منها تابعا للمرابطين ثم من بعدهم للموحدين. كما كان اتصال الأندلسيون عامة بالمغارب عن طريق الهجرات بعد سقوط المدن الأندلسية في أيدي النصارى، فقد وجد أطباء الأندلس كل التدعيم المادي والمعنوي من الحكام، وتحفيزهم بالهدايا والعطايا والتكريمات، ولم يكن هؤلاء لينعموا بهذا التقدير لولا وعي الناس بقيمتهم وقدرهم و أعمالهم الجليلة في حماية صحتهم وعافيتهم، فقد وجد أطباء الأندلس مراكز علاجية قائمة ببلاد المغرب عامة، وهذا المراكشي يبدي اعجابه ببيمارستان مراكش الذي قال عنه بأنه "منقطع النظير" [1]، ولم يذكر المراكشي حين وصفه إذا كانت به قاعات للتدريس أم لا؟ ، غير أنه اكتفى بوصف جماله الخلاب وخيراته العميمة، ممع إشارته إلى الصيدلة وبصلتها الوطيدة بالطب،.[2] وفي هذا الصدد لا يمكن استبعاد كون هذا المستشفى الطبي خال من قاعات التدريس.

أما فيما يخص طريقة تدريس هذا النوع من العلوم فقد أجمع المؤرخون الذين تناولوا الطب في العصر الإسلامي أن الطلبة كانوا يجتمعون في القاعات الكبرى بالبيمارستانات يراجعون دروسهم، وينسخون المخطوطات الطبية، وكذا المحاضرات التي كان يمليها عليهم الأساتذة، كما كان باب التطبيق مع المرضى مفتوحا على مصراعيه لهؤلاء الطلبة. [3] .

ومما لا شك فيه أن طلبة المغاربة كانوا يفتخرون بتلقي قواعد الطب عن عائلة بني زهر الأندلسية هذه الأسرة النابغة، وأن الانتساب إلى التلمذة على يدي أحد أفرادها كان أحسن ضامن لمهارة التطبيب وإتقانه، وقد نبغ من تلاميذة الحفيد ابن زهر عددامن الأطباء، اقتفوا منهجه، وطبقوا خططه، أشهرهم أبو جعفر بن الغزال [4].وأبو الحسن بن أسدون المشهور بالمصدوم (ت 588هـ / 1192م)تطبب على يد أبي مروان عبد الملك بن زهر، وكلاهما خدم الخليفة المنصور الموحدي.[5] ولم نشأ أن نطيل في ذكر الأطباء المتخرجين على يد ابن زهر، والبارزين في ميدان الطب على عصر الموحدين، وإنما أوردنا أمثلة فقط، ونحيل القارئ إلى مصدر تكرر استعماله، وهو" عيون الأنباء في طبقات الأطباء " لابن أبي أصيبعة للاطلاع أكثر على الموضوع.

ولم ينحصر دور أطباء الأندلس في نشر الطب وتطويره في بلاد المغرب الأقصى، بل شمل أيضا بلاد المغرب الأوسط، فمن أهم حواضره ، أذكر بجاية وتلمسان وقسنطينة فهي تعد حقيقة من أهم المراكز العلمية التي تدرسّ فيها العلوم الطبية ، والذي ساهم

[1] - عبد الواحد المراكشي ، المعجب ،ص287.
[2] - نفسه .
[3] -أحمد عيسى تاريخ البيمارستانات ،ص 38 .حنيفة الخطيب ، الطب عند العرب ،المكتبة الأهلية للنشر والتوزيع ،بيروت ،1986 ،ص 263 .
[4] -ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ،ج3 ، ص 130 .
[5] -نفسه ، ج3، ص 535 .ابن أبي زرع علي الفاسي ، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس ، مراجعة عبد الوهاب بن منصور ، المطبعة الملكية ، الرباط ، 1999، ص 238، 288.


ISBN 978-1-9996437-4-4

الأطباء الأندلسيون في ذلك مساهمة جليلة ، فكانت هذه الحواضر تستقطب عددا كبيرا من الطلاب الوافدين من كل الجهات لأخذ علم الطب على أطبائها ، وحسبنا في ذلك مساهمة الطبيب الأندلسي ابن أندراس –السالف الذكر – الذي كان متنقلا بين تونس وبجاية للتطبيب وللتدريس هذا الفن من العلوم[1]. يضاف إليه الطبيب مُحَمَّد بن الرقام الأوسي الذي تخصص هو الأخر في تعليم هذا الفرع للطلبة ، وبعدها انتقل إلى غرناطة لاستكمال رسالته العلمية بها إلى أن وافته المنية هناك سنة(715ه/ 1315م)[2].ولا ننسى أيضا مساهمة الطبيب اليهودي المالقي الأندلسي موسى بن سمويل بن يهودا في نشر العلوم الطبية بتلمسان بعد أن استقر بها ، فقد كان يهودي النحلة أسلم وحسن إسلامه ، وكان ناظرا في الطب محترفا به .ومثله في ذلك الطبيب مُحَمَّد بن علي بن فشوش المعاصر له ، والذي كانت تلمسان مستقرا له لنشر العلوم الطبية في مدارس ومساجد المغرب الأوسط [3]، التي كانت أماكن تدرس فيها العلوم الطبية [4] .

والملاحظ أن الطبيب ابن أندراس –السالف الذكر– لم يكتف بسلكه في طبقة أطباء القصر الحفصي ، حيث واصل التدريس بالمؤسسات العلمية بتونس، وقد تخرج على يديه الطبيب المشهور أبو يعقوب يوسف من علماء وأطباء القرن الثامن هجري[5]/15 م .والطبيب أبو عبد الله مُحَمَّد بن مُحَمَّد البلوي الشهير بابن البكوش القيرواني [6]، والطبيب ركن الدين مُحَمَّد عبد الرحمن عرف بابن القوبع أو القبيع التونسي (664/ 738 هـ) [7]وابن الحشا صاحب كتاب" معجم الألفاظ الطبية " [8]

أما عن الكتب المعتمدة في تدريس علم الطب ببلاد المغارب، فقد استعان الطلبة بكتب جالينوس[9]. المترجمة، وبما أضيف إليها من تجارب ابن زهر،[10] وغيره من نوابغ الأطباء كما اعتمدوا على الكتاب " الملكي" لأبي بكر الرازي الملقب بجالينوس العرب،[11]حتى ظهر كتاب "القانون" لابن سينا منشور ومشهور إلى يومنا [12]. إضافة إلى ماجاء به كبار الأطباء ككتاب "الكليات

[1] – الغبريني ، عنوان الدراية ، ص 101، 102 .

[2] – (ابن الخطيب) لسان الدين ، الإحاطة في أخبار غرناطة ،ضبط وتقديم ،يوسف علي الطويل، ، ط1 ، منشورات ، مُحَمَّد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، 2003،ج3 ،ص 69 .ابن جلجل ، طبقات الأطباء ، 142. الكانوني ، الطب العربي ، 120.

[3] – عبد الباسط بن خليل ، الروض الباسم ، في حوادث العمر والتراجم ، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية ، جامعة فرنكفورت ،ألمانيا 1994 ، ص 44. 45 .

[4] – عبد العزيز فيلالي ، تلمسان في العهد الزياني ، موفم للنشر، الجزائر ، 2002 ، ج2، ص 437 .

[5] – درس عبد الباسط على يديه عند وجوده بالقيروان، أنظر عبد الباسط ، الروض الباسم ، ص 37 .

[6] –مُحَمَّد الحبيب بن الخوجة ، "الهجرة الأندلسية إلى إفريقية في القرن 7ه/13م " ، الكراسات التونسية ، العدد 69 ، 70 كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، جامعة تونس ، تونس 1970 ، ص 135 .

[7] – كان فريدا في فنون العلم وأصول الحديث كان يدرس الطب بالمارستان المنصوري ، وكان يعتمد على كتاب "الشفاء " لابن سينا ، (ابن رشيد)مُحَمَّد عبد الله القفصي ، الرحلة ، دراسة وتحليل، أحمد حدادي ، اعتنى به ، هيثم جمعة هلال ، ط1، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، المملكة المغربية ، 2003 ، ج1، ص 335. (التنبكتي) أحمد بابا، نيل الابتهاج بتطريز الديباج ، إشراف وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة ، وضع هوامشه وفهارسه طلاب من كلية الدعوة الاسلامية ط1 ، منشورات كلية الدعوة ، طرابلس 1989 ، ص 190.

[8] –أبو جعفر أحمد بن مُحَمَّد بن الحشا ، طبيب تونسي من القرن (7ه / 13 م) ألف معجما للألفاظ الطبية بطلب من الخليفة أبي زكرياء يحي بن أبي زكرياء ، وترجم الكتاب إلى اللغة الفرنسية ، أحمد بن ميلاد ، الطب العربي التونسي ،في عشرة قرون ،ط2 ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، 1999، ص97.

[9] –صفية ديب ، التربية والتعليم في تونس الحفصية من القرن (7–9ه / 13 –15م) أطروحة دكتوراه نوقشت بجامعة الجزائر 2 ، قسم التاريخ ، 2013، ص 125.

[10] –صفية ديب ، التربية والتعليم في المغرب والأندلس ، 163.

[11] – نفسه .

[12] –سمية مزدور ، المجاعات والأوبئة في المغرب الأوسط ، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستيرفي التاريخ الوسيط ، نوقشت بجامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة ، قسم التاريخ ،الاجزائر ، 2009 ، ص 196.



"لابن رشد ،"والتيسير" لابن زهر، وابن البيطار في كتابه "تطوير موسوعة ديسقوريدس." [1] ولا ننسى هنا أن نشير إلى كتب أبي العلاء بن زهر بن أبي مروان الذي أمر الأمير علي بن يوسف المرابطي بنسخها بعد وفاته ، وهي كتاب" الخواص " وكتاب "الأدوية المفردة، " وكتاب" الإيضاح بشواهد الافتضاح،" وقد نسخت سنة 526هـ / 1131م [2].

وتجدر الإشارة أنه لا يسمح لممارسة مهنة التطبيب إلا بعد نجاح الطالب على يد أساتذة مختصين، تمنح له شهادة إجازة علمية موقعة تؤيد حقه في ممارسة الطب [3].

فقد كان الطبيب موسى بن سمويل اليهودي الأندلسي – السالف الذكر – يجيز طلبته بعد تتمة إعطاء الدرس لهم بحاضرة تلمسان بالمغرب الأوسط [4].

وكان للأطباء نظام، وعليهم رئيس يمتحنهم، و يجيز من يرى فيه الكفاءة للتطبيب، كما ذكرنا، وأشهر هؤلاء الرؤساء أبي جعفر الذهبي المتوفي سنة (600هـ / 1203م) الذي عينه المنصور الموحدي مزوارا أي رئيسا للأطباء، ويطبق هذا النظام أيضا على الصيادلة. [5] .

كما احتضنت قصور الأمراء في عصر المرابطين والموحدين الدراسات الطبية، وإن لم تظهر كمؤسسة تعليمية هامة، فإنها أدت رسالة علمية تحاكي في عظمتها المؤسسات التعليمية آنذاك ،حيث أتاحت للأطباء فرص الاجتماع للمناقشة والمباحثة في أمور الطب، ومن ذلك ما حدث في قصر الأمير علي بن يوسف المرابطي[6] (500- 537هـ / 1106 – 1142م) عندما أصيب بمرض حصاة في كليته، وعجز الأطباء المختصون في علاجه ، استدعى الطبيب أبا مروان عبد الملك بن زهر الذي وفق في علاجه، فاستغرب الأمير وجلساؤه من الأطباء[7]، الأمر الذي دفع الجميع للنقاش حول الموضوع .

كما كان الخليفة يعقوب المنصور الموحدي هو الأخر يشارك مجالس الأطباء ويستمع إلى نقاشهم العلمي وعلى رأسهم الطبيب أبو الوليد بن رشد وفي ذلك يقول ابن أبي أصيبعة : ".ومما كان في قلب المنصور من ابن رشد أنه كان متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه أو بحث عنده في شيء من العلم يخاطب المنصور بأن يقول تسمح يا أخي. [8] .

[1] – موسوعة العلوم الإسلامية والعلماء المسلمين ، حققها مجموعة من الأساتذة ، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر ، بيروت (د،ت) ص 23.

[2] – ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج 3 ، 106 .

[3] –هونكة زيغريد ، شمس العرب تسطع عن الغرب ، ترجمة فاروق بيوض وكمال دسوقي ، راجعه ووضع حواشه ، مارون عيسى الخوري ، (د،ت) ،ص 231 – 234.

[4] – .عبد الباسط بن خليل ، الروض الباسم ، ص 44-45.

[5] –ابن أبي اصيبعة ، عيون الأنباء ، ج3 ، 124 . رشيد ملين ، عصر المنصور الموحدي ، مطبعة الشمال الافريقي ، المغرب ، (د،ت) ،229. يوسف العريني ، الحياة العلمية في الأندلس في عصر الموحدين ، ط 1 ، مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز ، الرياض ، 1995 ، ص 337.

[6] – (المراكشي) ابن عذاري ، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ،ط3 ، تحقيق ومراجعة س كولان بروفنسال ، دار الثقافة ، بيروت ، لبنان ، ج4 ، ص 45- 100.

[7] – ابن زهر ، التيسير ، ص 277- 278.

[8] – ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، طبعة 1979 ، ص ،532 .



وننوه أيضا بالمجالس العلمية، ونخصّ بالتنويه تلك التي كان يعقدها في منزله الحفيد ابن زهر، وكان يقصدها الطلاب من كل جهة، وعنها يذكر ابن أبي أصيبعة أن الحفيد أبا بكر بن زهر أتى إليه من الطلبة اثنان يأخذان عنه صناعة الطب، فترددا إليه، ولازماه مدة، وقرآ عليه شيئا من كتب الطب[1].

والملاحظ أن هذه اللقاءات وإن لم تكن دروسا بمعنى الأكاديمي بالمصطلح الحديث، إلا أنها كانت مناظرات يعرض من خلالها الأطباء قدراتهم الطبية وتفوقهم فيها. ومما لا شك فيه، أن وجود مثل هذه الجلسات العلمية تعدّ حافزا كبيرا للبحث في علم الطب والإبداع فيه .كما ساهمت مساهمة فعّالة في تقدم الطب في بلاد المغرب الاسلامي.

[1] – ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج3 ، ص ، 112.


ISBN 978-1-9996437-4-4

خامسا : إسهامات أطباء وصيادلة الأندلس في تطور الصيدلة بالمغرب الإسلامي :

كانت الصيدلة في بادئ الأمر تابعة لعلم الطب، غير مستقلة عنه، وكان للصيدلي أعوان يساعدونه في عمله، ويجمعون له الأعشاب الطبية، فيرأسهم الطبيب، ويتولى صنع الدواء في دكانه ثم يقدمه للمريض، ويقبض ثمنه [1]، إلا أنه فصل بين الطب والصيدلة، وكان أول من دعا إلى الاستقلالية بينهما عبد الملك بن أبي العلاء زهر[2] وكانت الصيدلة تلحق بكل مارستان، وهذا ما يؤكده لنا عبد الواحد المراكشي حين وصفه لبيمارستان يعقوب المنصور الموحدي في قوله : "وجلب الأدوية، وأقام فيه من الصيادلة لعمل الأشربة والأدهان والأكحال، كما كان ينعم بعدد هام من الأطباء والصيادلة".[3] .

والظاهر أن علم الصيدلة ازدهر في بلاد المغرب على أيدي بعض أطباء الأندلس في عصر الموحدين الذين استفادوا أيما استفادة من تجارب غيرهم من السابقين والمعاصرين في هذه الصنعة، فأضافوا جديدا. ومن الذين لمعت أسماؤهم في علم الصيدلة والنبات أذكر : أبو يحي بن قاسم الأشبيلي خبير في صناعة الطب، وبمفعول الأدوية المفردة، كثير العناية بهما، صاحب خزانة الأشربة التي يأخذها الخليفة المنصور الموحدي من عنده، وكان والده قبله في خدمة الخليفة الموحدي أبي يعقوب والد المنصور في مراكش، كما درس أبو جعفر بن الغزال على يد الحفيد أبي بكر بن زهر، وخدم الخليفة المنصور بالطب والتداوي ، وكان المنصور يعتمد عليه في الأدوية المركبة والمعاجين، و يتناولها منه[4].

ولما كانت الصيدلة -كما هو معروف- مرتبطة بعلم النبات الذي يمده بالمادة العشبية اللازمة لاستخراج الدواء، وصل هذا العلم في الأندلس والمغرب في عصر الموحدين إلى مكانة لا يستهان بها، اذ انكب عدد من العلماء على دراسة النباتات، والبحث عن خصائصها العلاجية، بل تجشم هؤلاء وعثاء الترحال ومشقات الأسفار في سبيل الحصول عليها ومحاولة دراسة النباتات في منابتها الأصلية، ومن أبرز رجالات هذا المجال ابن البيطار، عبد الله بن أحمد بن البيطار المالقي الأندلسي، الملقب بضياء الدين (ت646 هـ / 1248م)، ولد قرب مالقة، وتعلم الطب، ورحل إلى اليونان بلاد الإغريق، وأقصى بلاد الروم بحثا عن الأعشاب والعارفين بها، حتى كان حجة في معرفة أنواع النباتات وصفاتها وأسمائها، واجتمع أيضا في المغرب وغيره بكثير من الفضلاء في علم النبات [5]، كما أتقن دراسة كتب ديقوريدس[6] اتقانا لا يجاريه فيه أحد، وله عدة مصنفات في الحشائش [7]، يقول عنه ابن أبي

---

[1] - حنيفة الخطيب ، الطب عند العرب ،ص 22.

[2] - معجم مشاهير المغاربة ، تنسيق أبو عمران الشيخ ، تقرير ناصر الدين سعدوني ، جامعة الجزائر ، الجزائر ، ص261.

[3] - (المراكشي) عبد الواحد ، المعجب ،287.

[4] - ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج3 ، ص 130.الكانوني ، الطب العربي ،ص07 .1 محمد عبد الله عنان ، تاريخ المرابطين والموحدين في الغرب الاسلامي ، ألقاهرة ، 1964، ج2 ، ص 722-723.

[5] - المصدر نفسه، ج3 ، ص 220.حاجي خليفة ،كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، إعداد أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، 1993 ، ص 270.

[6] -ابن الخطيب ، الإحاطة ،ج1 ، ص19 .

[7] -(المقري) شهاب الدين أحمد التلمساني ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، تحقيق ،محي الدين عبد الله ، دار الكتاب العربي ، لبنان ،(د،ت) ص 348 .



أصيبعة أنه اجتمع به في سنة (633هـ / 1235م)، وشاهد معه في ظاهر دمشق كثيرا من النباتات في مواضعه، كما قرأ عليه تفسيره لأسماء أدوية كتاب ديسقوريدس، فيشهد له بغزارة علمه، وفهمه الشيء الكثير [1] .

وله "أُرجوزة في أسماء الأدوية الطبية المفردة المختلفة ، وقد بدأها بالأندلس ثم استكملها وهو ببجاية بالمغرب الأوسط وهذا ما أكده الغبريني بقوله : "وله رَجَزٌ نظّم فيه بعض الأدوية واستكمله وهو ببجاية، وكان رحمه الله شرع في نظم الأدوية المفردة في القانون، وكلفني بنظم بعض الأدوية على سبيل التعاون فنظمت له بعضها."

وتجدر الإشارة إلى أن المغرب الأوسط يحتوي على العديد من الأعشاب الطبية التي تدخل في تركيب مختلف المستحضرات الصيدلانية ، فقد ذكر ابن خير الإشبيلي أن أجود النباتات الطبية كانت تتواجد في بعض مناطق المغرب الأوسط كبجاية وتاهرت وتلمسان، والتي يجلب الكثير منها إلى الأندلس [2] .

ومن الأندلسيين الذين برزوا في علم الصيدلة وأفادوا بلاد المغرب في هذا التخصص نذكر حسن بن أحمد بن عمر بن مفرج بن هاشم الأشبوني (ت 603هـ / 1206م)، ويعرف بالزرقالة فاق أهل عصره في تمييز النبات والعشب [3]وحَسُن العلاج في طبه، إلى حد اعتباره إمام أهل المغرب قاطبة في معرفة النبات وتحليلها، وعلم منافعها ومضارها، رحل في سبيل ذلك إلى جبل غرناطة وغيره من بلاد الأندلس، وعاين في وجهته المشرقية كثيرا مما لا يكون بالمغرب منها، حتى وقف منها على مالم يقف عليه غيره، ممن تقدم في الملة الإسلامية، فصار أوحد عصره في ذلك، وكان له دكان متسع يقعد فيه ليبيع الحشائش الطبية [4]، له تصانيف في" تفسير أسماء الأدوية المفردة "من "كتاب ديسقوريدس،" و" مقالة في تركيب الأدوية،" وفي" الحديث ورجاله " [5].

وقد كان اهتمام صيادلة الأندلس بكتاب ديسقوريدس في الحشائش والأدوية المفردة أكثر منه بأي كتاب آخر من كتب النباتات اليونانية، اذ عكفوا على دراسته وتمحيصه [6]. وإصدار ترجمات عديدة له أشهرها في القرن (6هـ / 12م) ترجمة لأبي جعفر أحمد بن مُحَّد بن سيد الغافقي (ت 559هـ / 1163م) مؤلف كتاب "الأدوية المفردة" الذي ضاع أصله، ولم يبق إلا مختصرا،[7] وتذكر "دندش" بأن هذا المختصر نشره كل من ماتسى مايرهوف وجورج صبحي في القاهرة سنة 1933م. 13م) [8].

---

1 – ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج3، ص 221 .

2 – الكانوني ، الطب العربي ، 118- 119 .سمية مزدور ، المجاعات ، ص ، 200.

3 – ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج3 ، 133.

4 – المراكشي ، الذيل والتكملة ، السفر1 ، القسم 2، ص 487.

5 – ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج3، ص 222.

6 – ديسفوريدس ، عالم يوناني ، وهو أعلم من تكلم في أصل علاج الطب لا أعلم منه في العقاقير المفردة على رأي ابن جلجل ، وألف كتاب "الخمس مقالات " هو كتابه المشهور في الحشائش ، يذكر ابن جلجل على لسان جاليتوس أنه قال : "تصفحت أربعة عشر مصحفا في الأدوية المفردة لأقوام شتى فما رأيت فيها أتم من كتاب دياسقوريدس ، وعليه احتذى كل من أتى بعده ، وخلد فيه علما نافعا ،ابن جلجل ،طبقات الأطباء ، ص 21 .

7 – حنيفة الخطيب ، الطب عند العرب ، ص 222 .

8 – عصمت عبد اللطيف دندش ،الأندلس في نهاية المرابطين ، ص 415 .



وصفوة القول – تعددت إسهامات أطباء الأندلس في بلاد المغرب الإسلامي ، فقد ساهموا في علاج المرضى ،وفي تسيير والإشراف على المراكز العلاجية ،كما عملوا أيضا على تدريس هذا الفن من العلوم ،و التأليف فيه أيضا .

–أن علم الطب والصيدلة بالمغرب الإسلامي قد نال تطورا كبيرا خاصة في القرن السادس الهجري / 12 م حتى بلغ الذروة ، والفضل يعود إلى إسهامات أطباء الأندلس في هذا الفرع من العلوم ، فقد وجد هؤلاء كل الظروف مهيأة لهم للبحث والتعمق والتأليف في هذا الميدان .فقد قرب حكام المغاربة إليهم الأطباء وحضوا أنفسهم بالبعض منهم مغدقين عليهم بالعطاء ومشجعين لهم على مواصلة الأبحاث في علمي الطب والصيدلة ، فكانت قصورهم مهيأة بمكتبات خاصة عامرة بالمؤلفات الطبية والتي وضعت تحت تصرفهم .

–كان لأطباء الأندلس فضل كبير في نقل علومهم إلى أوروبا ، وخاصة بعد ترجمة العديد من المؤلفات الطبية منها إلى اللغة اللاتينية والعبرية ، الأمر الذي يؤكد فضل الطب العربي والأندلسي على الغرب ،كما استطاعوا أن يقدموا للبشرية خدمات علمية جليلة ، مساهمين في إثراء الحضارة الإنسانية .

لا ريب أنه كان لصيادلة الأندلس خلال القرنين (6–7 هـ / 12– 13م)رواد من الأندلسيين في علم الصيدلة برعوا في معرفة الأدوية باختلاف أصولها نباتية كانت أو معدنية أو حيوانية ،وساهموا مساهمة فعالة في تطور هذا الفرع من العلوم داخل المغرب وخارجه .





المؤتمر الدولي العلمي السابع للمركز الأوروبي للبحوث والاستشارات

"الأندلس والأندلسيون في التاريخ والحضارة"

غرناطة – أسبانيا – مدرسة الدراسات العربية

25 - 26 / 3 / 2019

بين منهج ابن مضاء في النحو العربي والمدخل الوظيفي في تعليم اللغات

د/ ابتهال البار

جامعة الملك عبدالعزيز ـ جده– المملكة العربية السعودية

Email: ealbar10@gmail.com

Ref: 7/2018/344



ISBN 978-1-9996437-4-4

مقدمة:

تهدف هذه الورقة إلى مناقشة آراء ابن مضاء النحوية وصلتها بالمدخل الوظيفي في تعليم اللغات، فقد دعا إلى رفض قضية العامل والتعليل للأحكام النحوية والتمارين غير العملية، وغيرها. ويُعدّ المدخل الوظيفي من أهم المداخل الحديثة في تعليم اللغات؛ إذ ينظر إلى اللغة على أنها ذات وظيفة اجتماعية ويقوم بربط اللغة بمواقف الحياة المختلفة، فلا معنى لتعليم القواعد النحوية بشكل منفصل عن الاستعمال والتواصل الحقيقي.

وتجيب الورقة عن سؤال رئيس هو: هل هناك علاقة بين منهج ابن مضاء في النحو العربي والمدخل الوظيفي في تعليم اللغات؟ وقد اعتمد البحث على المنهج المقارن للوقوف على أبرز نقاط الالتقاء، وبدأ البحث بمناقشة دوافع تيسير النحو عند علماء الأندلس، ثم الوقوف على أهم أفكار ابن مضاء القرطبي وثورته على النحو المشرقي، وتكمن أهمية البحث في سعيه لتيسير تعليم النحو العربي لغير الناطقين بالعربية لاسيما مع الإقبال المتزايد على تعلمها حول العالم، و شكوى الدارسين العرب وغير العرب من صعوبة القواعد النحوية.


ISBN 978-1-9996437-4-4

علم النحو في الأندلس:

أدرك علماء اللغة الأندلسيون حاجات مجتمعهم التعليمية في مجال علم النحو وكانت جهودهم متواصلة للارتقاء بمنهجهم النحوي، ومن علمائهم من ذهب إلى المشرق ليتلقى علوم اللغة من منابعه، وتتفق الكثير من المصادر على أن جودي بن عثمان الموردي رحل إلى المشرق ودرس على يد الفراء والكسائي وكان يعلم النحو لطلابه حتى توفي سنة 198هـ، وبهذا كان النحو الأندلسي في بداياته معتمدا على النحو الكوفي ويمثله كتاب الكسائي الذي أدخله جودي الموردي إلى الأندلس. ثم ظهر دور مُحَّد بن يحيى الرباحي (ت358هـ)الذي عاد من المشرق وعلّم الأندلسيين منهج المشارقة النحوي وكان متحمسا لذلك المنهج مثل التعرض للعلل النحوية وغوامض اللغة. [1]

[1] انظر: أبو عمشة، خالد، **العربية في الأندلس انتشارها وتعليمها**، (عمان: كنوز المعرفة،2018م)ص 154-156



دوافع تيسير النحو عند علماء الأندلس:

–البعد الجغرافي عن المشرق العربي مهد النحو أوجد صعوبة في تناول وفهم القواعد اللغوية لاسيما بعدما اختلطت بكثير من الفلسفة النحوية وتقعّرت وأصبحت عسيرة على الدارسين.[1]

–وعي كثير من علماء النحو الأندلسيين باختلاف طبقات وشرائح متعلمي اللغة في بلادهم من بربر وإسبان وصقليين وعرب ويهود وهي تركيبة اجتماعية تختلف تماما عن المشرق العربي مهّد إلى ظهور دعوات تيسير تعليم النحو، فعلم النحو في رأي كثير من علماء الأندلس هو مجرد وسيلة وليس غاية بحد ذاته ،وكان ابن حزم الأندلسي يرى أن التعمق في النحو فضول لا منفعة والغرض الحقيقي من هذا العلم هو المخاطبة ، وتعدّ ثورة ابن مضاء القرطبي من أهم الاتجاهات التي خالفت المنهج النحوي المشرقي.[2]

ابن مضاء القرطبي وآراؤه النحوية:

هو أحمد بن عبدالرحمن اللخمي المعروف بابن مضاء القرطبي (ت 592)، من قرطبة وإليها يُنسب، كان شغوفا بالعلم والعلماء، رحل إلى إشبيلية ليدرس كتاب سيبويه على ابن الرماك في الأندلس، ورحل إلى سبتة ليدرس الفقه على يد القاضي عياض، أكبر فقهاء المغرب. وقد تولى منصب قاضي القضاة فترة دولة الموحدين، كان فقيها ظاهريا، يتبع أفكار شيخه ابن حزم الأندلسي، ثار على النحو والفقه المشرقي، لكن ثورته على النحو كانت أشد عنفا وقد وضع أفكاره النحوية في كتابه(الرد على النحاة).[3] ومن الأسس التي بنى عليها ثورته ما يأتي:

–إلغاء نظرية العامل:

رأى ابن مضاء أنه يجب حذف ما لا فائدة منه في علم النحو كقضية العوامل اللفظية والمعنوية التي تعمل في معمولاتها الرفع والنصب والخفض والجزم، والعامل في رأيه هو المتكلم نفسه ، ولا طائل من وراء نظرية العامل إلا تعقيد النحو وظهور أبواب نحوية عسيرة مثل باب التنازع.[4]

يُعرّف النحاة التنازع بأنه: توجّه عاملين إلى معمول واحد، مثل: "قابلتُ وأكرمتُ زيدا" فكلا العاملين يطلبان "زيدا" بالمفعولية، ويخرج النحاة بالتقدير من مخالفة القاعدة التي تمنع أن يكون لعامل واحد معمولان؛ ومن ثَمَّ يَرَوْن أنه يجب أن يعمل عاملٌ واحد فقط في الاسم الظاهر والآخر يعمل في ضميره المقدّر، واختلف البصريون والكوفيون أي العاملين يعمل في الاسم الظاهر فذهب البصريون إلى أن الثاني أولى بالعمل لقربه، وذهب الكوفيون إلى أن الأول أولى بالعمل لتقدُّمه.[5] ففي جملة :" يحسن ويسيء

[1] انظر: عصيدة، فادي، **جهود نحاة الأندلس في تيسير النجو، بحث ماجستير**،(نابلس، جامعة النجاح الوطنية،،2006م،) ص23-24

[2] انظر: أبو عمشة، خالد، **العربية في الأندلس انتشارها وتعليمها**، مرجع سابق، ص 157

[3] انظر: القرطبي، ابن مضاء ، **الرد على النحاة**، تحقيق: شوقي ضيف، (القاهرة: دار المعارف) ص18، 19.

[4] انظر: عصيدة، فادي، **جهود نحاة الأندلس في تيسير** النحو، مرجع سابق ،2006م، ص115.

[5] انظر: ابن عقيل، بهاء الدين عبدالله، **شرح ابن عقيل**، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، 0بيروت: المكتبة العصرية، 1995م)، ج1، 494-497.



ابناك": إن أعملت الفعل الأول يجب إضمار الفاعل مع الفعل الثاني، فتقول: "يحسن ويسيئان ابناك"، وإن أعملت الثاني وجب أن تضمر في الأول فاعله، فتقول: "يحسنان ويسيء ابناك". ولا يجوز ترك تقدير الفاعل عند جمهور النحاة لأنه يؤدي إلى حذف الفاعل، والفاعل واجب الذكر، والكسائي يجوز عنده عدم تقدير فاعل مضمر، فيجوز أن تقول: "يحسن ويسيء ابناك" على إعمال الثاني، وحذف الفاعل من الفعل الأول[1]؛ لأن الكسائي يجوز عنده حذف الفاعل، وحسن في هذا الموضع؛ فرارا من مخالفة قاعدة أصولية وهي أنه " لا يجوز الإضمار قبل الذكر"[2]، والفراء يجوز عنده توجه عاملين إلى معمول واحد[3].

ومن الواضح أن النحاة العرب اهتموا بفكرة العامل، وأقاموا أبواب النحو على فكرة أنه لا بد من عامل ومعمول في كل تركيب، والعامل في اصطلاح النحاة هو: "ما أوجب أن يكون آخر الكلمة مرفوعا أو منصوبا أو مجرورا أو ساكنا"[4]، وقسّموا العوامل إلى صنفين؛ أولا: عوامل معنوية مثل: الابتداء، و ثانيا: عوامل لفظية مثل: الأفعال.وتدور فكرة العامل في كثير من أبحاث النحو العربي، ولهذه الفكرة فلسفتها وقوانينها؛ من ذلك اعتبار النحاة بعض العوامل أصلا كالأفعال، وبعضها فرعا كالأسماء والحروف، وبعض العوامل أقوى من غيرها، وفكرة العامل في النحو العربي مسؤولة بشكل كبير عن التأويل والتقدير، وتعدد الاحتمالات الإعرابية للكلمة الواحدة إلى قوانين العامل، إذ لابد من إيجاد عامل لكل أثر إعرابي داخل النص، من هنا ظهر مفهوم تقدير المحذوف، وهو أحد مظاهر التخريج في النحو، مثل: تقدير المبتدأ و الفعل وحرف الجر وغيرها من العوامل المحذوفة التي يقدرِّها النحوي لسيطرة فكرة العامل. ويُلحظ أن البصريين كانوا أحرص على تطبيق فكرة العامل من الكوفيين، فقد لجؤوا إلى التقدير والتأويل عندما لا تستجيب النصوص المسموعة للعمل النحوي، ولا بدَّ في رأيهم من البحث عن العامل في كل تركيب ولو أدَّى ذلك إلى تعديل المسموع من كلام العرب عن طريق التقدير، فمثلا: الفاعل في جملة: " مُحَّد قرأ" ضمير مستتر؛ والغرض من تقديره الحفاظ على القاعدة التي تنصُّ على وجوب أن يكون الفاعل بعد الفعل، رغم عدم وجود ما يمنع من تقدم الفاعل على عامله على رأي بعض الكوفيين.[5]

إلغاء التقدير والتأويل:

التأويل في النحو البصري يختلف عما هو عليه في النحو الكوفي، فإذا تعارضت الشواهد والأمثلة مع القواعد والأصول في النحو البصري، فزع النحاة إلى التأويل، حتى يخضع الكلام المسموع للقواعد، وإلاَّ **وُصف بالشذوذ أو بالندرة أو** بالتخطئة أحيانا. أما الكوفيون فيعملون جاهدين على أن يُغيِّروا الأصول والقواعد لتتوافق مع الشواهد والأمثلة المستعملة المسموعة.[6]

فالتقدير في رأي ابن مضاء زيادة في النص دون دليل، والزيادة حرام عند أهل الظاهر، مثل تقدير متعلقات المجرورات فهو يرى بالقول إن الجار والمجرور في محل رفع خبر أو نصب حال مباشرة لتكون هذه المباحث النحوية أيسر.[1]

---

[1] انظر: المرجع السابق نفسه، ج1، ص497، 498.

[2] انظر: السيوطي، عبدالرحمن، **همع الهوامع**، تحقيق: أحمد شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج3، ص96.

[3] انظر: ابن عقيل، بهاء الدين عبدالله، **شرح ابن عقيل**، مرجع سابق، ج1، ص498.

[4] الجرجاني، عبدالقاهر، **العوامل المائة النحوية في أصول علم العربية**، تحقيق: البدراوي زهران، (القاهرة: دار المعارف، ط2، د.ت) ص73.

[5] انظر:: ابن عقيل، بهاء الدين عبدالله، **شرح ابن عقيل**، مرجع سابق، ج1، ص422، ص423.

[6] انظر: المخزومي، مهدي، **مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو**، (أبوظبي: المجمع الثقافي، ب. ط، 2002م) ص462.



العلّة النحوية:

النحو العربي قام على الوصف والتعليل، فالوصف تمثَّل في تجريد القواعد التي تم التوصُّل إليها عن طريق استقراء نصوص الاحتجاج المقبولة، أما التعليل فهو اجتهاد من النحوي يهدف إلى تعليل القاعدة المستخلصة من الوصف وتفسيرها.[2]مثل تعليل النحاة عمل "إنَّ" وأخواتها بأنها أشبهت الفعل، فمعنى "إنّ وأنّ": حقَّقتُ،، ومعنى "لكنَّ": استدركتُ، ومعنى "ليت": تمنيتُ، ومعنى "لعلَّ": ترجَّيتُ.[3] وبما أن التعليل يُبيِّن علة الإعراب أو البناء، فهو شامل للنحو العربي بأكمله؛ إذ لاتخرج الكلمة عن الإعراب أو البناء. وللتعليل في تعليل المعرب أو المبني مرحلتان، الأولى: تُبيِّن علة الإعراب أو البناء مطلقا، والثانية: تُبيِّن علة اختصاص المعرب أو المبني بما أُختصّ به من علامة إعراب أو بناء.[4]

إلغاء العلل الثواني والثوالث: دعا ابن مضاء إلى قبول العلة النحوية الأولى ورفض العلل الثواني والثوالث، مثل السؤال عن لم رفع (زيد)في قولنا قام زيد؟ فيكون الجواب لأنه فاعل وكل فاعل مرفوع أما البحث عن على لماذا رفع الفاعل فهو من العلل الثواني المرفوضة التي أدت إلى تضخم كتب النحو بالعلل الفلسفية التي لا تفيد في تقويم اللسان وفصاحته.[5]

[1] انظر: عصيدة، فادي، **جهود نحاة الأندلس في تيسير النحو**، مرجع سابق، ص118-120

[2] انظر: بومعزة، رابح، **التحويل في النحو العربي**،(إربد: عالم الكتب، الحديث، 2008م)، ص59.

[3] انظر: الأنباري، عبدالرحمن، من **أسرار العربية**، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص93

[4] انظر: الملخ، حسن خميس، **نظرية التعليل في النحو العربي بين القدماء والمحدثين**، (عمان: دار الشروق)، ص 29، ص30.

[5]انظر: عصيدة، فادي، **جهود نحاة الأندلس في تيسير النحو**، مرجع سابق، ص121-122، القرطبي، ابن مضاء، **الرد على النحاة**، مرجع سابق، ص130-131.


ISBN 978-1-9996437-4-4

المدخل الوظيفي وتعليم اللغات:

يهدف تعليم اللغة وظيفيا إلى تحقيق قدرات لغوية عند متعلم اللغة يستطيع بها ممارسة اللغة في وظائفها الطبعية وهي: (التفكير والتعبير والاتصال وحفظ التراث)[1] ويرتبط المدخل الوظيفي بمساعدة متعلم اللغة على ممارسة أهم الوظائف التي تؤديها اللغة ، مثل: وظيفة اللغة في التعبير عن الانفعالات الشخصية، والوظيفة الإعلامية والإخبارية عن حقائق معينة، ووظيفة اللغة في المحافظة على العلاقات الاجتماعية ،مثل: أساليب الخطاب والأشكال الرسمية وغير الرسمية للغة وغيرها.[2]

والمدخل الوظيفي يستلزم تقصي المواقف الاجتماعية التي يتعرض لها الدارس ويحتاج فيها إلى استعمال اللغة ، لا أن يُعلّم الدارس كل شيء من قواعد نحوية ومفردات وتراكيب قد لا يحتاج منها إلا الشائع والمتداول. والوظيفية تنظر إلى القواعد النحوية على أنها وسيلة للتواصل السليم وليست غاية في حد ذاتها، وهي نظرة أشار إليها ابن خلدون والجاحظ قديما، ثم أكدها ابن مضاء في ثورته على النحو المشرقي، لكن الوظيفية أيضا لا تقتصر على تخليص المباحث النحوية من العلل والتأويل والتقدير بل تهدف إلى انتقاء الموضوعات التي يحتاجها متعلم اللغة مما يجعل العملية التعليمية ملامسة للواقع، إذ يستثمر متعلم اللغة ما يتعلمه من تراكيب ومفردات في مواقف اجتماعية حقيقية لتحقيق أغراضه.[3]

وقد خلص البحث إلى نتائج أهمها: أن الأندلسيين أدركوا حاجات الدارسين في مجال علم النحو، وهي أن الهدف من تعلمه هدف تواصلي وظيفي ، مع الأخذ في الاعتبار تنوع الأطياف واللغات في المجتمع الأندلسي من عرب وبربر وإسبان ،فأسّسوا منهجية مختلفة في تعليم النحو تقوم على رفض قضية العامل، و العلل لأن ذلك فًضول بلا منفعة ، والغرض الأساس من النحو هو توظيف القواعد في التواصل.

ومن هنا أرى أن منهج ابن مضاء في تعلم وتعليم النحو له مُبرّراته المنطقية، المناسبة لظروف بيئة الأندلس وملابساتها الزمانية والثقافية، التي لا تبتعد كثيرا عن أسس المدخل الوظيفي في تعليم اللغات.

[1] انظر: عوض: أحمد **مداخل تعليم اللغة العربية**،(جامعة أم القرى: مركز البحوث التربوية والنفسية، 2000م) ص76

[2] المرجع السابق نفسه، ص78

[3] انظر: عريف، هنيّة– بوجملين، لبوخ، **المداخل الحديثة في تعليم اللغة العربية، من تعليم اللغة إلى تعليم التواصل باللغة**، مجلة الأثر جامعة قاصدي مرباح، الجزائر، العدد23،2015م، ص8-9



المراجع:

1. ابن عقيل، بهاء الدين عبدالله، شرح ابن عقيل، تحقيق مُحَّد محي الدين عبد الحميد،(بيروت: المكتبة العصرية، 1995م)
2. الأنباري، عبدالرحمن، من أسرار العربية، بيروت: دار الكتب العلمية)،
3. بومعزة، رابح، التحويل في النحو العربي،(إربد: عالم الكتب، الحديث، 2008م)،
4. الجرجاني، عبدالقاهر، العوامل المائة النحوية في أصول علم العربية، تحقيق: البدراوي زهران، (القاهرة: دار المعارف)
5. السيوطي، عبدالرحمن، همع الهوامع، تحقيق: أحمد شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)
6. عمشة، خالد، العربية في الأندلس انتشارها وتعليمها، (عمان: كنوز المعرفة،2018م)
7. عوض: أحمد مداخل تعليم اللغة العربية،(جامعة أم القرى: مركز البحوث التربوية والنفسية، 2000م)
8. القرطبي، ابن مضاء ، الرد على النحاة، تحقيق: شوقي ضيف، (القاهرة: دار المعارف)
9. المخزومي، مهدي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، (أبوظبي: المجمع الثقافي، 2002م)
10. الملخ، حسن خميس، نظرية التعليل في النحو العربي بين القدماء والمحدثين، (عمان: دار الشروق).

الرسائل الجامعية:

11. عصيدة، فادي، جهود نحاة الأندلس في تيسير النجو، بحث ماجستير،(نابلس، جامعة النجاح الوطنية،،2006م،)

الدوريات:

12. عريف، هنيّة- بوجملين، لبوخ، المداخل الحديثة في تعليم اللغة العربية، من تعليم اللغة إلى تعليم التواصل باللغة، مجلة الأثر جامعة قاصدي مرباح، الجزائر، العدد23، 2015م


ISBN 978-1-9996437-4-4



المؤتمر الدولي العلمي السابع للمركز الأوروبي للبحوث والاستشارات

"الأندلس والأندلسيون في التاريخ والحضارة"

غرناطة – أسبانيا – مدرسة الدراسات العربية

25 - 26 / 3 / 2019

أسلوبيّة زجليّة الحكمة والمثل
"شويخ من أرض مكناس" نموذجا

د/ تيسير بنت عبّاس محمّد الشريف

جامعة الملك عبدالعزيز- جدة– المملكة العربية السعودية

Email: heart.smile_33@hotmail.com

Ref: 7/2018/345



الملخَّص

الزَّجل فنٌّ العامَّة الشعري بالأندلس كما قال ابن خلدون، ظهر تلبية لاحتياجاتهم وإشباعا لرغباتهم. وهو فن شعبي اتسم بلغته العاميَّة القريبة من نفوس الشعب، وازدهر على يد ابن قزمان.

وترمي هذه الورقة إلى إزاحة السّتار عن بعض خصائص شعر الزجل في العصر الأندلسي الذي حوى خليطا من شعوب مختلفة عبر ممارسة نقدية تستنطق نصّ "شويخ من أرض مكناس" لأبي الحسن الشُّشْتري نموذجا، وذلك بافتراض أنَّ الزَّجل بوصفه شعرًا ملحونًا متحررا من قيود الإعراب يمكن أن يطبق عليه منهجا نقديًّا كالأسلوبيَّة المستخدمة في معالجة النصوص الشعرية الفصيحة.

مفاتيح الورقة: الأسلوبية – الاختيار– الفاتحة والخاتمة النصية – الأسلوب الإنشائي– التكرار– موسيقى الصوت.


ISBN 978-1-9996437-4-4

تمهيد:

ربَّما كانت النَّظرة إلى الأدب الشعبيّ أنَّه دون مستوى الأدب الفصيح؛ لعاميَّة ألفاظه، وزهده بقواعد النحو، ومع ذلك فهو الأكثر قربًا لنفوس العامة، والخاصة أحيانًا؛ لمطابقته الواقع المعاش، وتصويره إيَّاه بأسلوب يغلب عليه الطرافة والظرف والسخرية، هروبًا من ضغط الواقع، وتخفيفًا من حوادثه على النفس. والزَّجل في العصر الأندلسيّ نَحا هذا النَّحو، وقد عاز بعض الدارسين نشأته إلى ما قبل الموشحات؛ لارتباطه بأغاني العامَّة التي نشأت مع نشأتهم، وجرت على ألسنتهم، مع صعوبة تحديد أول من ابتدعها[1]، والزَّجل كما قيل جماله في غنائه.[2] وقد كثُر الزَّجل وذاع صيته؛ وسُلّمَ بأدبيَّته، وكونِه عمودًا من أعمدة الخطاب الأدبي في ذلك العصر وما تلاه، ومع ذلك تكاد تندر الدراسات العلميَّة حوله. وقد حاولت هذه الورقةُ مقاربةَ نصٍّ زجليّ بتطبيق بعض ظواهر المنهج الأسلوبيّ عليه؛ لاستخلاص بعض الخصائص الأسلوبيَّة لشعر الزجل.

[1] انظر: إحسان عباس، **تاريخ الأدب الأندلسي عصر الطوائف والمرابطين**، (عمَّان: دار الشروق، ط2، 1997م)، ص205-206

[2] انظر: جمعة حسين يوسف، الزجل الأندلسي بين النشأة والتطور ودراسة في أغراضه، **مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية**، مج17، ع7، 2010م، ص139.



قبل البَدء:

النَّصُّ موضوعُ الدّراسة نصٌّ صوفيٌّ مكتظٌّ بالحِكَم التي أصبحت تجري مجرى المثل، بتكرار المقولة " أشْ عليًّا من الناس وأشْ على الناس مني"، المنسوبة لأبي الحسن الشُّشتري (610هـ- 668)، وهو عليٌّ بنُ عبدالله النّميري الششتري اللوشي وكنيته أبوالحسن، حفظ القرآن منذ صغره ودرس الفقه والحكمة وطرق الصوفية علمًا وعملًا، وقيل إنَّ أسرته كانوا من حكام الأقاليم، فكان أميرًا مرفَّهًا لكنَّه اختار طريق التنسك والتصوف، وهو عروسُ الفقهاء، وأحد كبار الصوفية، وأوَّل من استخدم الزَّجل في التصُّوف كما كان لابن عربيّ السَّبق في استخدام الموشحات في ذات الغرض، وللشُّشتري ديوانٌ ضمَّ قدرًا كبيرًا من القصائد والموشحات والأزجال والرسائل الصوفية[1]، قال عنه ابن عبَّاد الرُّندي: "أزجال الششتري فيها حلاوة وعليها طلاوة، وأمَّا مقطعاته فلي فيها شهوة وإليها اشتياق، وأما تحليتها بالنغم والصوت الحسن فلا تسلْ، فإن قدرتم أن تقيّدوا منها ما وجدتموه فافعلوا ذلك".[2] ويقول عنه المقري: "عروس الفقهاء وأمير المتجردين، وبركة لابسي الخرقة، ...، وكان مجوّدًا للقرآن، قائما عليه، عارفًا بمعانيه من أهل العلم والعمل".[3] ويقول عنه الغبريني: "شعره في غاية الانطباع والملاحة، وتواشحيه ومقفياته ونظمه الهزلي الزجلي في غاية الحسن".[4]

وقيل في مناسبة هذه القصيدة إنَّ الشّشتري عندما التقى بشيخه ابن سبعين الأندلسي قال له الأخير:" إنْ كنتَ تريد الجنة فاذهب إلى أبي مدين، وإنْ كنت تريد رب الجنة فهلُمَّ إليّ! فاختار الششتري طريق ربّ الجنة، وسأل ابنَ سبعين أنْ يعرّفَه الطريق إلى الخالق، فطلب منه (ابن سبعين) ليُخلّص ذات الششتري من الغرور والتكبر أنْ يخلع ما عليه من رداء ثمين، ويرتدي بردة بالية، ويُمسك علمًا ويدور به في الأسواق ويتغنّ بـ"بدأتُ بذكر الحبيب"، ففعل أبو الحسن ذلك حتى إذا كان اليوم الثالث أنشد هذه القصيدة.[5]

---

[1] انظر: يوسف زيدان، **شعراء الصوفية المجهولون**، (بيروت: دار الجيل، ط2، 1996م)، ص 62؛ وانظر: حمزة حماد، **بنية الخطاب الصوفي في ديوان أبي الحسن الششتري**، (رسالة دكتوراه، الجزائر، جامعة الحاج الخضر باتنة، 2015م)، ص8: 13.

[2] يوسف زيدان، **شعراء الصوفية المجهولون**، ص64- 65.

[3] أحمد بن مُحَّد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت)، مج2، ص185.

[4] أبو العباس أحمد بن أحمد عبدالله الغبريني، **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، حقق وعلق عليه: عادل نويهض، (بيروت، دار الآفاق، ط2، 1979م)، ج1، ص 239.

[5] انظر: المقري، **نفح الطيب**، مج2، ص185؛ وانظر: يوسف زيدان، **شعراء الصوفية المجهولون**، ص 62-63.


ISBN 978-1-9996437-4-4

مع النَّص:

من الظواهر الأسلوبيَّة:

أوّلًا: ظاهرة الاختيار

وتشغل حيّزًا واسعًا في الدراسات الأسلوبيَّة ومن أمثلتها في النص:

1- اختيار وزن التصغير في "شُويخ"، دلالةً على التواضع، وتحقيقًا لفلسفة كسر حدة النفس.

2- اختيرت دالَّة "الأسواق"؛ إذ الزَّجل شعر العامة، وأكثر مكان تتجمع فيه هو السوق، وبما أنَّ الشاعر أراد لفلسفته وأفكاره الانتشار فقد جمع دالَّة السوق، للدلالة على امتداد الفضاء المكاني والتَّغنّي بالمواعظ.

3- واختار "يغنّي" لحبّ العامة للغناء، وسرعة حفظ الشعر المتغَنَّى به؛ ولأنَّ الزَّجل جماله في سماعه أكثر من قراءته.

4- استخدام "ثَمّ" بدلًا من "هناك" للشدَّة المفضية إلى مساحة من الامتداد الفكريّ والرُّؤيويّ المختزن في النص.

5- واستخدم "الغَرارة" بدلا من "القُفَّة" مثلا؛ لأنَّ الغرارة هنا يُقصد بها إمَّا الأسمال التي يرتديها الفقير أو الخُرج الذي توضع فيه المؤونة وقد يرتديه الفقير حين لا يجد ما يستر به نفسه، وفي الحالتين الغرارة رامزةٌ إلى الفقر، وهذه كانت حاله حين عزف عن الدنيا مع غناه ومكانته. بالإضافة إلى أنَّ حرف الغين حرفٌ جهريّ، رخوٌ قابل للمطّ والتطويل، مفخَّم[1]، وهو لِغُؤور المعنى وخفائه وغموضه[2]، كما هو الحال في مقاصد عمق النص الفلسفية، كما يُعدُّ من أقوى الحروف الأبجديَّة في علم حساب الحروف؛ إذ إنّه يُجسِّد القيمة العدديّة الأعلى في ذا النطاق فيقابل العدد=1000.[3] ولا يخفى ما لحرف الراء من خاصية التكرير الذي هو أشدُّ وقعًا في النفس من "قُفَّة" في ملاءمته للدلالة الكليَّة.

---

[1] انظر: سيبويه عمرو بن عثمان، **الكتاب**، تحقيق وشرح: عبدالسَّلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط3، 1988م)، ج4، ص433-434-436.

[2] انظر: حسن عباس، **خصائص الحروف العربيَّة ومعانيها**، (دمشق: اتحاد الكُتَّاب العرب، د.ط، 1998م)، ص75.

[3] انظر: طارق سعيد القحطاني، **أسرار الحروف وحساب الجُمَّل**، (رسالة ماجستير في العقيدة، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، المملكة العربية السعودية)، 2008-2009م، ص24.



ثانيًا: الفاتحة النَّصيَّة والخاتمة

نسجت الفاتحةُ النَّصيَّةُ والخاتمة الإطارَ العام لمحور النَّص، والسّياج الدلالي المتكرر لترسيخ دعائمه، فكان للبيتين "شُويخ من أر ض مكناس وسط الأسواق يغني أشْ عليَّا من الناس وأش على الناس مني" صدى ممتدّ الآفاق زمانيًّا ومكانيًّا، أطربَ بسلاسةِ تراكيبه وبساطة ألفاظه، ولقي القبول لدى العامة والخاصة.

بدأت الفاتحة بالتصغير المشير إلى التواضع وكسر حدة النفس، وهو من مبادئ الصوفية وفلسفتهم في الحياة التي امتدت في الفاتحة والخاتمة بتصريحٍ عبر صفير السّين المحلَّى بالسكون لإيقاف القارئ عند النطق به للتمعُّن فيما يقرأ –فصفات الحروف أشدّ ما تكون وضوحًا في حالة السكون–وكذلك عبر تفشّي الشين.

كما شكَّلت المقابلة السياقيَّة في: أشْ عليَّا من الناس

وأش على النَّاس منِّي

وتدًا لحفر الدلالة الأوليَّة في الحِكم الأزليَّة.

تضمَّن البيت الأول وصفًا لحال القائل الحكيم المتصوف الزاهد، والبيت الثاني بدا إنشائيًّا تقريريًّا تعجبيًّا "أشْ" واضعًا لبنة الأساس في نهج العلاقة مع الله سبحانه وتعالى أوَّلًا ثم مع الغير. و"أَشْ" تتعدد معانيها بتغير الأنساق الدلاليَّة في النَّص. فالفاتحة النَّصيَّة تجلَّت وصفيَّة حِكَميَّة غنائيَّة إنشائيَّة تعجبيَّة تقريريَّة، والخاتمة مثلها، فهما كالوعاء المحتضن ما داخله.


ISBN 978-1-9996437-4-4

ثالثًا: الأساليب الإنشَائيَّة

وهي المرتكز البِنائيّ والسِّمة الأسلوبيَّة الأساس التي منحت النص حركته وارتفاعاته وانخفاضاته؛ إذ حزَّمت بُنيتَه بِسلسلةٍ وعظيَّةٍ تتخلَّلُها الحكم الآتية:

1- الحكمة الأولى: بَدءًا بـ "أشْ عليًّا من النَّاس وأشْ على النَّاس مني" الرَّاميةِ إلى **مَنْ راقبَ الناس مات همًّا، ودعِ الخلق للخالق**، والذي خرج فيها الاستفهام من معنى الطلبِ إلى معنى النَّفِي: "ما عليًّا من النَّاس وما على النَّاس منّي"، أو ربَّما خرج إلى معنى التعجُّب والاستنكار: "ماذا يريدُ الناس مني؟ وما أريدُ منهم؟" وتقريرُ حقيقة "إنَّ من حُسنِ إسلام المرءِ تركُه ما لا يَعنيه".[1] وتُعدُّ تِي الحكمة اللبِنَة الأساس لتوالي الحِكَم الأخرى.

2- الحكمة الثانية: "أشْ عليًّا يا صاحب من جميع الخلايق افعلْ الخيرْ تنجو"، وتمتاز باستخدامها الاستفهام الاستنكاري التقريري "أش عليًّا يا صاحب من جميع الخلايق"، والأمر الذي خرج إلى الترغيب في عمل الخير والنهي عمَّا سواه لأنَّ الأول طريق النجاة.

3- الحكمة الثالثة: الأمر الذي خرج إلى معنى النصح والإرشاد في ضرورة لزوم أولي العلم والحق في "واتْبع أهل الحقائق".

4- الحكمة الرابعة: مع أسلوب النَّهي "لا تقُلْ يا ابني كلمةْ إلَّا إنْ كنت صادق" الداعي إلى التَّحلي بالصدق في الحديث، و"يا" مع "ابني" هنا للتحبب.

5- الحكمة الخامسة: "خُذْ كلامي في قرطاس واحْفظْ حرز عني"، بفعليها "خذْ واحفظْ" الساعيين إلى تحقيق معنى النُّصح والإرشاد بالدعوة إلى تدوين العلم النافع وحفظه.

6- الحكمة السادسة: عدم الفضول والتدخل فيما لا يعني. هناك حقائق في الحياة كوضوح الشمس لا تحتاج إلى التصريح بها، ومواقف لا بُدَّ من سرعة البديهة لالتقاطها، وقوة الحاضرة لفهمها دون الحاجة إلى قولها، ومنها عدم الفضول، فلِمَ الفضول والتدخل فيما لا يعني؟! – فمن تدخَّل فيما لا يعنيه لقي ما لا يرضيه– " ثَمَّ قول مُبين ولا يحتاج عبارةْ **أشْ** على حدْ من حدْ **افهموا** ذي الإشارةْ"، فالاستفهام والأمر خرجا هُنا إلى معنى التعجب والاستغراب في عدم الفهم، وخرج الأمر كذلك إلى الاستفهام بمعنى "لماذا لم تفهموا ذي الإشارة؟".

---

[1] محمَّد بن عيسى بن سورة الترمذي، **الجامع الصحيح سنن الترمذي**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، د.ت)، كتاب الزهد، رقم الحديث 2318، ص634.



7- الحكمة السابعة: "وانظروا كبر سني والعصا والغزارة"، خرج الأمر من معناه الحقيقي إلى معنى التبصُّر والاعتبار بكبر العُمر، وإدراك حقيقة عدم الخلود، فلِم كثرة اللهو والاغترار بالشباب؟!

8- الحكمة الثامنة: "الزهد في الفانية"، وقد ناقش تي الحكمة في حلقة حواريَّة مع الآخر -هو في حقيقته حوارٌ مع الذات- الذي لُفت نظرُه للشويخ مَنِ التفتَ سائلًا مَنْ يلحق به، ويراقبه مستغربًا من ذلك ومُتضجِّرًا: "أشْ نراكْ تتْبعنا؟"، فمِن الاستفهام الذي قُصد به التضجُّر والتعجب مِنْ تتبع الآخرين ونهيهم عن ذلك: "لا تتبعنا"، مرورًا بالدعاء بالرَّحمةِ لمن منحهُ عطاءً "يرحَمُو مَن رحمنا"، وانتهاءً بتَكرار الأمر المتضمن معنى العزم على مراده، وتحقيق نظرته وفلسفته الزهدية في الحياة " دعني دعني" تتحقق الحكمة الثامنة.

9- الحكمة التاسعة: التوبة إلى الله سبحانه وتعالى واللجوء إليه، وعدم اتباع الهوى والشيطان، وقد جاء ذلك مُتمثلًا في النداءِ والأمر اللذين أفادا معنى الدعاء "يا إلهي رجوتك"، والأمر "جدْ عليًّا بتوبة".


ISBN 978-1-9996437-4-4

رابعًا: ظاهرة التكرار:

سيَّجت هذه الظاهرة النَّص من أوَّله إلى آخره بتكرار المقطع "أشْ عليًا من النَّاس وأشْ على النَّاس منّي"، وغير خافٍ ما للتكرار من دور في إضفاء موسيقى داخليَّة ونغم صوتي على القصيدة، وقد تمثَّل التكرار في بنية النص في:

1- تكرار الحرف:

كتكرار حرف الجر "مِنْ" أربعًا وعشرين مرة، و"على" ثلاثًا وعشرين مرة، وقد استخدمت في توضيح قاعدة التعامل مع الآخر.

أمَّا عن تكرار الأصوات كـ" الياء والعين والسين والشين" وغيرها فقد أُفرد لها بيانًا مستقلا.

2- تكرار الكلمة:

- تكررت كلمة "شويخ" خمس مرات في النَّص الوعظي؛ إذ الحكمة عادة ترتبط بالنضج والخبرة وكبر السن.

- تكرار فعل الأمر "دعني دعني" الدالّ على إصراره على الزهد والعزوف عن الدنيا بمباهجها، ورجاء الاعتبار بحاله.

- تكرار ظرف المكان (ثمَّ، وهونْ هُوني) التي وردت في رواية أخرى (أنا هوني)، والمعنى في كلتا الحالتين (هنا) للدلالة على ثبات الشويخ على مبادئه أينما حلّ.

- تكرار أداة الاستفهام (أشْ) المأخوذة من (أيش) وهي لفظة فصيحة منحوتة من (أيّ شيء)، فحضورها المكثف (واحدًا وعشرين مرة) في نسيج النص بمعانٍ متعددة يمثلُ طاقةً تواصليَّةً بلاغيَّةً ترمي إلى الإقرار ومن ثم الاقتناع بالحِكم المبثوثة في النص والتسليم بها. فالخطاب منذ بداية النص إلى آخره لا يستخدم المباشرة في الأوامر والنواهي وإنَّما غالبًا ما يكون الخطاب موجها لذاته في حديثه معها أو مع صاحبه، وفي هذا مراعاة لحال المخاطب، وأدعى لتسليمه بمضمون الحكم والتحلي بفضائلها؛ فالخطاب غير المباشر يستدعي من المتلقي تأمّلَ باطنه والتفكير في العواقب ومن ثم التصديق والإقرار بما جاء فيه.


ISBN 978-1-9996437-4-4

3- تكرار المقطع "أشْ عليّا من الناس وأشْ على الناس مني" الدَّائر في فلك بؤرة القصيدة الساعية خلف منظومة من الحكم والأمثال الراسمة لنهج الحياة، والمسلطة الضوء على معنى الزهد، والتحلي بجميل الأخلاق. وقد تكررت تسع مرات في النص، سبعَ مرات في المتن، ومرتين كجزء من المقطع الذي فتحت به القصيدة وختمت به. وقد أضفى هذا المقطع على النص نغمًا موسيقيًّا ذا وقع مميز في النفس؛ إذ تتبادل فيه الأدوار.

4- تكرار ظاهرة الالتفات:

من لطيف الأغراض البلاغية الالتفاتُ القائم على صدمة المتلقي وإدهاشه بالانزياح في معانيه، فالتفت الشاعر أوَّلًا من خطاب المتكلم "أشْ عليّا" إلى خطاب الغائب في "وما أحسن كلامو" الذي يشد المتلقي إلى المشهد التمثيلي الواقعي رجاء أن يبعث اليقظة في ضمير المتلقي، ويقرّر بناءً عليه بإيجابيَّة الصورة، وهذا أدعى للقبول والصّدقيَّة والتأثير في الآخرين. ثم الانتقال في نهاية ذا المقطع من خطاب الغائب "شويخ" إلى خطاب المتكلم "أشْ عليَّا" فكأنَّه يقول: (أنا لا أحكم على الشويخ -السابق الذكر- ولكن كيف وجدتَه على حالته تلك ووصفه؟ لكَ حكمكَ، أمَّا أنا فـ "أشْ عليَّا من الناس وأشْ على الناس مني"). ثم الانتقال السريع مرة أخرى للشويخ من المتكلم إلى الغائب ليجعل المتلقي متيقظا لمراقبة المشهد التمثيلي والإصغاء لموقف الشويخ لكسب تعاطف المتلقي وموقفه، والانتقال مرة أخرى من الغائب إلى لمتكلم في "أشْ عليًّا من الناس" ثم الانتقال من المتكلم "والمقارِب بحالي" إلى الغائب "يدري عذرَ المغني"، إلى المتكلم "أشْ عليًّا" إلى الغائب "اشتغالو"، فالمتكلم "أشْ عليًّا"، ثم في المقطع الأخير من المتكلم "أشْ عليًّا" إلى الغائب "الشويخ" إلى المتكلم "وإنّي خوَّاص"، وكلها توحي بالدّلالات السابقة.


ISBN 978-1-9996437-4-4

خامسًا: موسيقى الصوت

ترنَّمت القصيدةُ بوقع أصوات خلقت غنائيَّةً زجليَّةً خلَّدتها الحكمة، ومن الأصوات التي أسهمت في ذلك[1]:

1- صوت الياء المتكرر مائةً وعشرين مرة، والذي يشبه صورة اليد في السُّريانية الرامزة إلى المنح والعطاء، كالحكم المتتابعة والمواعظ الناتجة عن انفعال قائلها ومانحها الداخلي، والتي تشفّ عمَّا في ذات صاحبها من الخصائص المتأصّلة.

2- صوت العين الذي تكرَّر خمسًا وأربعين مرة، هذا الحرف الذي يشبه صورة العين في السريانية تلك العين التي خبرت الحياة ببصرها، وفهمت وأيقنت أسرارها ببصيرتها، فرأت أنَّ من الواجب عليها تبصير الناس بحقيقة نظرتها. وكون العين صوتٌ لخلو الباطن والسمو؛ فهي تسعى لتخلية ذاتها من كل شيء سوى الخالق الحق وانتهاج الطريق إليه، ودعوة الناس للسمو الروحي والإشراق الباطني بترك زينة الحياة واكتمال الخُلق.

3- صوت السين وقد تكرر أربعين مرة، فإضافةً إلى ما لهذا الصوت من صفير أسهم في غنائية القصيدة وسلاستها فهو حرف للحركة والطلب، وهذا مرتبط بسعي الإنسان في الحياة، وربَّما أوحى شكل صوت السين في السريانية المشبه بصورة السِّن بعمر الإنسان.

4- صوت الشين وقد تكرر أربعًا وثلاثين مرة، وهو صوت الهمس والتفشي، والانطلاق والإشراق والظهور، والانتشار الزمني القاضي بانتشار المواعظ. كما أنَّه صوت إشراق الفضائل والمواعظ ووضوحها للجميع لمشابهته صورة الشمس في السريانية.

5- صوت القاف المتكرر تسعًا وعشرين مرة، وهو من الحروف التي تكررت في القافية أيضًا، أمَّا عن صفاته فهو صوت شديد الوقع في السمع، مؤثر في النفوس، وهذا يتلاءم مع رؤية النص ومغزاه.

6- ومن اللافت للنظر في النَّص ترتيب القافية وتناسقها على منوال منظم أكسبها إيقاعيَّةً غنائيةً امتازت خفَّةً وطربًا، وهي على التوالي: نِ مرتين، قْ (3 مرات)، نِ مرتين، رَ (3 مرات)، نِ مرتين، قْ (3 مرات)، نِ مرتين، نَ (3 مرات)، نِ مرتين، بْ (3 مرات)، نِ مرتين، دْ (3 مرات)، نِ مرتين، بَ (3 مرات)، نِ مرتين، مِ (3 مرات)، نِ مرتين.

[1] انظر: حسن عباس، **خصائص الحروف العربيّة ومعانيها**، أُخذت صفات الحروف وتم توظيفها حسب السياق، وترتيبها كما وردت في المتن على التوالي: 57-58، 125، 64-65، 67، 85، 95، 58-59، 41.



فتكرار قافية النون المحرَّكة بالكسر مرتين في بدء النص وختامه، وتكرارها بعد كل مقطع احتوى على ثلاثة أبيات بقافية مختلفة في كل مرة، أضفى إيقاعيَّةً حركيَّة متناغمةً ترسِل عبر نبضاتها حِكمًا ومواعظ، بطريقة يسيرة، وشفافِيَة محبَّبة إلى النَّفس، لا يفرُّ منها الشخص ولا يمل، وإنَّما يتقبلها برحابة صدر، ليس هذا فحسب وإنَّما ينشرها غناءً. كما أن صوت النون غنائيٌّ ذو غنة نابعة من صميم الذات يعبر عما في الأعماق ويطلقها للعيان، وهذا يتفق مع روح النص. أما قافية الباء فتشترك مع النون في معاني الانبثاق والظهور، وهي توحي ببلوغ المعنى المراد وإيصاله. وصوت الميم الذي يشبه في السريانيَّة المطر الرامز إلى الخير والنماء والعطاء كذلك الخير المبثوث في زوايا النص.


ISBN 978-1-9996437-4-4

الخاتمة:

عندما ترتسم الحِكم بنوتاتِ الزَّجل الموسيقية تصطبغ بعفويته، وتصبح سريعة التأثير في القلوب، ويكتب لها الخلود في ذاكرة الزمن، وهكذا كانت قصيدة "شويخ من أرض مكناس" ببساطتها وطرافة دوالّها ووقع أصواتها. ومن الجلي للنَّظر اتّكاء النَّص على سمات أسلوبيَّة كان لها الدور الأساس في بناء النَّصِّ الشِّعْرِي وغنائيَّته، كالنواحي البلاغية والصوتية، والاختيار والفاتحة والخاتمة النصية والتَّكْرار. ونخلص ممَّا سبق أنَّه بالإمكان تطبيق المناهج النقديَّة على الزجل بغض الطرف عمَّا يتعلق بقواعد الإعراب.


ISBN 978-1-9996437-4-4

المراجع:

- الترمذي، مُحَمَّد بن عيسى بن سورة. (د.ت). الجامع الصحيح سنن الترمذي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1.
- حماد، حمزة. (2015م). بنية الخطاب الصوفي في ديوان أبي الحسن الششتري، رسالة دكتوراه، الجزائر: جامعة الحاج الخضر باتنة.
- زيدان، يوسف. (1996م). شعراء الصوفية المجهولون، بيروت: دار الجيل، ط2.
- سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر. (1988م). الكتاب، تحقيق وشرح: عبدالسَّلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط3.
- عباس، إحسان. (1997م). تاريخ الأدب الأندلسي عصر الطوائف والمرابطين، عمَّان: دار الشروق، ط2.
- عباس، حسن. (1998م). خصائص الحروف العربيَّة ومعانيها. دمشق: اتحاد الكُتَّاب العرب. د.ط.
- الغبريني، أبو العباس أحمد بن أحمد عبدالله. (1979م). عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، حقق وعلق عليه: عادل نويهض، بيروت، دار الآفاق، ط2.
- القحطاني، طارق سعيد. (2008-2009م). أسرار الحروف وحساب الجُمَّل، (رسالة ماجستير في العقيدة، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، المملكة العربية السعودية).
- المقري، أحمد بن مُحَمَّد. (د.ت). نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، د.ط.
- يوسف، جمعة حسين. (2010م). الزجل الأندلسي بين النشأة والتطور ودراسة في أغراضه، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، مج17، ع7.


ISBN 978-1-9996437-4-4



المؤتمر الدولي العلمي السابع للمركز الأوروبي للبحوث والاستشارات

"الأندلس والأندلسيون في التاريخ والحضارة"

غرناطة – أسبانيا – مدرسة الدراسات العربية

25 - 26 / 3 / 2019

التمايز الهوياتي: الأندلسي وغير الأندلسي قراءة في الحدود والضوابط الفاصلة بينهما من خلال كتب التراجم الأندلسية المبكرة

أ.د/ يوسف بني ياسين

جامعة قطر– قطر

الجامعة الأردنية – الأردن

Email: yyassen@qu.edu.qa

Ref: 7/2018/348



ملخص البحث

بدأت فكرة تمييز "الأندلسي" عن غير الأندلسي" الغرباء" تظهر في الثقافة الأندلسية حينما أوجد علماء الأندلس في كتب التراجم الأندلسية مصطلح «الغرباء» توصيفا لوضعية غير الأندلسي، وذلك إحساسا منهم بالتمايز الهوياتي عن الآخرين، وأصبح البناء التأسيسي لكتب التراجم ينبني على أساس عرض تراجم أهل الأندلس بشكل أولي، ثم يستتبع ذلك تخصيص ملحق في نهاية كل باب من أبواب التراجم لهؤلاء الغرباء / غير الأندلسيين، وقد شكل الغرباء ركنا أساسيا في كتب التراجم الأندلسية، وهي في واقع الحال تعكس تفكيرهم بأندلسيتهم التي رأوا أنها متمايزة عن بقية مناطق العالم الإسلامي.

إن جل ما تسعى إليه هذه الورقة هو معرفة الأسس والضوابط التي اعتمدها أهل الأندلس وخاصة كتاب التراجم في أطلاق مصطلح أندلسي على بعض الأشخاص وأطلاق مصطلح الغرباء على البعض الآخر، للوقوف على حدود تمايزهم واختلافهم عن الآخرين، وذلك من خلال دراسة مصدرية أولية معتمدة على كتب التراجم الأندلسية المبكرة.


ISBN 978-1-9996437-4-4

The idea of distinguishing between “Andalusian” and Non-Andalusian/ “Foreigners” first appeared in Andalusian culture when Andalusian scholars inserted the term “foreigners” in Andalusian biographies in their descriptions of the Non-Andalusian status and their feeling that their identity differs from others. These biographies were as a result built on exposing the biographies of the Andalusian people in the first place and leaving those foreigners /Non-Andalusians in appendices at the end of parts. Foreigners constituted a significant part of these Andalusian biographies and actually reflected the way they thought of their Andalusian identity, which they perceived as being different from that of other Islamic regions.

This paper aims mostly at identifying the motives and rules, which made Andalusians, and in particular biographers, to use the term Andalusian with certain people and foreigners with others through a study of early Andalusian biographies.



مقدمة:

يظهر البحث المتأني في التاريخ الأندلسي بروز عدد من المظاهر الاجتماعية بين السكان أدت بهم للنظر إلى أنفسهم على أنهم مختلفون عن غيرهم، ومنَحهم ذلك شعورا قد يرقى إلى اعتباره مماثلا لمفهوم الهوية في العصر الحديث، ولست في هذا البحث بصدد رصد وتفصيل تلك المظاهر بالرغم من أهميتها، بل يأتي هذا البحث للوقوف على نتيجة مهمة من نتائج ذلك، وهو ما الذي حدد لدى المؤلفين الأندلسيين اعتبار شخص ما أندلسيا وآخر غير أندلسي.

ظهرت تلك المقاربة في كتب التراجم حينما استخدمت لفظ "أهل الأندلس" في مقابل لفظ "الغرباء"، خاصة في كتب الصلات التي بدأت بابن الفرَضي (ت 403هـ/1013م) في كتابه "تاريخ العلماء"، الذي أرخ لعلماء الأندلس حتى بداية القرن الخامس، ووصله ابن بشكوال حتى قريب وفاته (578هـ/1183م) بكتاب "الصلة"، وكذا فعل ابن الزبير (ت 708هـ/1308م) في كتابه "صلة الصلة"، وابن الأبار (ت 658هـ/1260م) في كتابه "التكملة لكتاب الصلة"، وابن عبد الملك المراكشي (ت 708هـ/1308م) في كتابه "الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة".

لكي نستجلي هذا الموضوع سنتناوله من خلال ثلاث قضايا:


ISBN 978-1-9996437-4-4

القضية الأولى: مفهوم الهوية ومكوناتها.

لا بد من القول ابتداء أن قضية الهوية قضية شائكة، وقد أشتق المعنى اللغوي من تصغير هوّة،/الهويّة: وهي البئر بعيدة المهواة أي الحفرة البعيدة القعر[1] أما المصطلح المركب من تكرار (هو)، فقد تمّ وضعه كاسم معرّف بـ "أل" ومعناه "الاتحاد بالذات"[2]، وذكر الجرجاني أنها "الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق"[3]، وربط الكَفوي" بين الهوية وبين الامتياز عن الأغيار"[4]، وتستعمل كلمة (هوية) في الأدبيات المعاصرة لأداء معنًى كلمة (Identity) التي تعبر عن خاصية: المطابقة مطابقة الشيء لنفسه أو مطابقته لمثيله.[5]

وعليه فالهوية الوطنية هي مجموع السمات الثقافية العامة التي تمثل الحد الأدنى المشترك بين جميع الأفراد الذين ينتمون إليها والتي تجعلهم يعرفون ويتميزون بصفاتهم تلك عن سواهم من أفراد الأمم الأخرى[6] كما أنها مرتبطة بالإدراك الذي يمتلكه الأفراد حول أنفسهم والمميزات الأساسية التي تحددهم بوصفهم كذلك[7]، وتتألف من مجموعة من المكونات وتتفاعل معها: **الوطن، الدين، اللغة، الثقافة.**[8]

لا يمكن حصر الانسان في هوية واحدة مغلقة بل هناك عدد من الهويات التي ينتمي لها، ومقصود البحث دراسة ما يمكن تسمّيته بالهوية الوطنية في الأندلس وهي التي تقع فيما أرى بين دائرتين من الهويات:

هوية كبرى: وتتمثل هذه بصور مختلفة من الهويات، ذات البعد الذي يتجاوز حدود الجغرافيا المحلية الأندلسية، بل تمتد لتشترك فيها مع أقاليم ومناطق أخرى. ومنها:

- الهوية الدينية، حين يصبح التمييز بين الناس على أساس الدين والاعتقاد (الإسلام، المسيحية، .....) وتتمثل هذه الدائرة في الأندلس بالهوية الاسلامية التي احتضنت الاندلسيين عموما في دائرة الدين الإسلامي، مع عدم اغفال وجود ديانات أخرى حية على أرض الأندلس.

---

[1] انظر: ابن منظور، مُحَّد بن مكرم بن منظور (ت711 هـ/ 1311 م)، لسان العرب، تحقيق أمين مُحَّد عبد الوهاب ومُحَّد الصادق العبيدي (18 ج، دار إحياء التراث العربي- مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1999 م) 170/14.

[2] انظر: عباس الجراري، مكونات الهوية الثقافية المغربية، مقال نشر ضمن كتاب: الهوية الثقافية للمغرب (كتاب العلم، السلسلة الجديدة، الطبعة الاولى، 1988م) 22.

[3] الشريف عليّ بن مُحَّد الجرجاني (ت 816هـ)، التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر (دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م) 257.

[4] أبو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني (ت 1094 هـ/ 1683 م)، الكليات، تحقيق د. عدنان درويش ومُحَّد المصري، (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1995م) 961.

[5] التويجري، عبد العزيز بن عثمان، التراث والهُوية (منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو 1432 هـ/ 2011 م) 20.

[6] حمد بن نعمان، الهوية الوطنية: الحقائق والمغالطات (دار الأمة للطباعة والترجمة والنشر، الجزائر)23-25.

[7] الزواوي بغوره، "الهويّة وسياسة الاعتراف شارل تايلر نموذجاً"، مجلة الموقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، (الجزائر، العدد التاسع، 2014 م) 196.

[8] عباس الجراري، من قضايا الهوية الوطنية (ط1، منشورات النادي الجراري، الرباط، 2013 م) 13-15.


ISBN 978-1-9996437-4-4

- الهوية اللغوية (اللغة العربية، اللغة الأمازيغية.....) وتتمثل هذه الدائرة في الأندلس بالهوية العربية حيث جمع اللسان العربي بين عموم الناس فيها، مع عدم اغفال وجود لغات أخرى متفاعلة مع اللغة العربية.

وهوية دنيا: وتتمثل هذه بصور مختلفة من الهويات ذات البعد الانطوائي الضيق المغرق في الانكفاء على الذات وتتمثل على سبيل المثال:

- بالهويات الفردية القائمة على أساس عرقي فتصبح الهوية هوية عرقية وتمثلت في الأندلس في التمييز على أساس الانتماء (العرب، البربر، الصقالبة)، أو على أساس مذهبي (مالكي، حنفي) أو على أساس مكاني/ المدينة (قرطبي، طليطلي، طرطوشي).

وقد سببت هذه الهوية في الأندلس العديد من الاضطرابات، فكانت سببا في الاحتراب الداخلي في عهد الولاة حينما انكفأ العرب على ذاتهم وانقسموا إلى عرب يمانية وعرب قيسية[1] أو حينما انقسموا في عهد دول الطوائف (422 – 480 هـ) إلى فئات متحاربة تمحورت هوياتهم حول عرب وبربر وصقالبة[2]

اما الهوية الوسطى: فهي الهوية الممتدة على كافة حدود الوطن/ الجغرافيا حيث تذوب فيها الهويات الكبرى والهويات الصغرى فيكون لكل هوية حاضن يشكلها ويستوعبها ويعبر عنها، وحاضن الهوية الوطنية في الأندلس هو "ارض الوطن"، الذي تتفاعل فيه الهويات الكبرى والهويات الصغرى[3].

---

[1] مثنى فليفل الفضلي، "العصبية القبلية وأثرها في حكم الأندلس" دراسات في التاريخ والاثار (جامعة بغداد، العدد (54) حزيران 2016م) 259 وما بعدها.

[2] عبد القادر بوباية، البربر وموقفهم من فتنة القرن الخامس الهجري (دار الكتب العلمية، بيروت، 2011 م) 305 وما بعدها.

[3] يرى الجابري أن الهوية تضيق وتتسع من المستوى الذاتي إلى المستوى المحلي إلى المستوى الوطني، فهي متغيرة بين هذه المستويات بحسب المصالح والخطر الذي يتهددها. انظر: محمد عابد الجابري "العولمة والهوية الثقافية عشر أطروحات" مجلة عالم الفكر (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد الثامن والعشرون، العدد الثاني، ديسمبر، 1999) 100.



القضية الثانية: الخصوصية الأندلسية.

تعددت تمظهرات الخصوصية الأندلسية التي ساهمت بشكل كبير في تشكل الهوية الأندلسية:

الخصوصية الجغرافية:

فُتِحت الأندلس على يد المسلمين من البربر والعرب سنة 92هـ/ 711م بقيادة طارق بن زياد وموسى بن نصير[1]وظهرت منذ السنوات الأولى لفتحها علامات تؤكد أن الأرض الجديدة مختلفة عما يجاورها، فضلاً عن المشرق، فهي تقع من حيث المكان في الجزء الجنوبي الغربي من قارة أوروبا، وتفصلها جبال عازلة عن جنوب فرنسا[2]ويفصلها جنوبا عن افريقيا مضيق مائي[3] ولذلك سموها في بعض أدبياتهم "بالجزيرة المنقطعة"[4] فهي الأرض الأوروبية الإسلامية الوحيدة، وكذا هي غير المتصلة برا بعالم الإسلام.

أدرك الأندلسيون أن الأندلس ذات طبيعة مختلفة، فقال المقري" أعلم أن بأرض الأندلس من الخصب والنضرة وعجائب الصنائع وغرائب الدنيا ما لا يوجد مجموعه غالبا في غيرها"[5]، وعوضهم الله عن انقطاعهم عن بقية العالم الإسلامي بأن جمع بها صفاته، فهي "**شامية** في طيبها وهواها، **يمانية** في اعتدالها واستوائها، **صينية** في احتوائها على المعادن والجواهر، **هندية** في عرفها وذكائها، **أهوازية** في معظم جبايتها وكثرة خيراتها، **عدنية** في منافع سواحلها [6] وانعكس ذلك على أهلها فهم "أشعر الناس فيما كثره الله تعالى ببلادهم، وجعله نصب أعينهم من الأشجار والأنهار والأطيار والكؤوس"[7]، ووصفوها بأنها جنة الخلد على الأرض[8]، وانعكس ذلك بشكل جلي على نتاجها الثقافي العام وخاصة الأدب.[9]

---

[1] ابن حبيب، عبد الملك (238هـ/ 853 م) افتتاح الاندلس، تحقيق محمود علي مكي (مجلة المعهد المصري للدراسات الاسلامية، العدد 1 – 2، 1957) 222.

[2] الحميري، أبو عبد الله محمد بن محمد المنعم الصنهاجي، صفة جزيرة الأندلس منتخبة من الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق ليفي بروفنسال (القاهرة، مطبعة السعادة،1934م) 142.

[3] مؤلف مجهول، الاستبصار في عجائب الأمصار، تحقيق سعد زغلول عبد الحميد (الإسكندرية، دار المعارف،1934م) 431.

[4] النباهي، أبو الحسن علي بن محمد المالقي (ت بعد 793هـ/1390م) تاريخ قضاة الاندلس أو كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، تحقيق لجنة احياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة (دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983) 156.

[5] المصدر نفسه،125/1

[6] مؤلف مجهول، تاريخ الأندلس، تحقيق عبد القادر بوباية (بيروت، دار الكتاب العلمي، 1428 هـ) 42، المقري، شهاب الدين أحمد بن محمد التلمساني (ت 1041هـ/1631م) نفح الطيب من عطر الأندلس الرطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي (ط4، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت) 43/4.

[7] المقري، نفح الطيب،155/1. (نقلا عن الحجاري (ت 584 هـ) صاحب كتاب المسهب)

[8] ابن خفاجة، أبو إسحاق إبراهيم بن أبي الفتح بن عبد الله (ت 533هـ/ 1138م)، ديوان ابن خفاجة، تحقيق السيد مصطفى غازي (ط2، منشأة المعارف، القاهرة، 1979) 136. 136.

[9] جودة الركابي، في الأدب الأندلسي (ط3، دار المعارف، مصر،1966م)120، لؤي صيهود فواز "الطبيعة الأندلسية وأثرها في استثمار اللون الشعري" مجلة كلية التربية الأساسية، (جامعة ديالى، العراق، العدد الثالث والسبعون، 2012) 237 وما بعدها.



شجعت هذه الخصوصية الأندلسيون مبكرا على الاستقلال السياسي، فبعد انتصار عبد الرحمن الداخل في معركة المسارة سنة 138هـ/755م[1]، أقدم على خطوة عززت الانفصال السياسي بين الشرق والاندلس فقطع الدعاء للخليفة العباسي"[2] وأعلن قيام دولة بني أمية المستقلة عن الدولة العباسية والمشرق الإسلامي، معززا لدى الأندلسيين شعور الاستقلال.

ذابت بينهم إلى درجة كبيرة التمايزات القائمة على العصبية العرقية فلم تعد بقادر بعد مدة على التمييز بين سكانها[3]، وتغيرت طبيعة الانتماءات فأصبحوا " شديدي التعصب لبلادهم، فنرى ذلك من أنسابهم، فلا نكاد نجد عالماً ولا أديباً إلاّ وينسب لبلده"[4]، وحظيت مدونات مفاضلات المكان لديهم على نصيب الأسد، وهذا "يسوغه مدى تجذر الإحساس بخصوصية المكان الأندلسي لدى كتاب الإقليم وشعرائه، حتى لا يكاد يوجد كاتب أندلسي، إلا وهو يتخذ من الشعور بخصوصية الأندلس وتفوقها خلفية ودافعا للتأليف والكتابة". [5]

الخصوصية المذهبية:

أقبل أهل الأندلس منذ سنوات الفتح الأولى على الإسلام[6]، وقلدوا مذهب امام أهل الشام الامام الأوزاعي[7] ومع قيام الحكم الأموي الأموي بدأت حركة تحول رسمية وبرعاية الدولة الأموية إلى مذهب الامام مالك الذي دخلت تعاليمه إليها على يد عدد من طلاب العلم من أهلها الذين تتلمذوا على يديه[8].

---

[1] ابن الفرضي، عبد الله بن محمد بن يوسف (ت403هـ/1012م)، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق، إبراهيم الابياري (ط2، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 1989) 26/1؛ الحميدي، محمد بن فتوح (ت488هـ/1095م) جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي (مكتبة الخانجي، القاهرة) 10؛ المقري، نفح الطيب: 329/1.

[2] ابن عذاري، أبو العباس أحمد بن محمد (كان حياً 712هـ/1312م)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج.س. كولان وليفي بروفنسال (ط3، دار الثقافة، بيروت،1983م) 48/2؛ النويري، شهاب الدين أحمد (ت733هـ/1332م) نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق أحمد كمال زكي (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980م) 345/23.

[3] E. Levi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulman, Paris. 1950, T. 1, p 19.

[4] أحمد أمين، ظهر الإسلام (دار الكتاب العربي بيروت 1969م)8/3.

[5] أدي ولد أدب، المفاضلات في الأدب الأندلسي الذهنية والأنساق (ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت ،2015م) 18.

[6] عبد المجيد نعنعي، تاريخ الدولة الأموية في الأندلس (دار النهضة العربية، بيروت. د.ت)93.

[7] المقري، نفح الطيب: 230/3

[8] ابن القوطية، محمد بن عمر (ت 368هـ/977م)، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق إبراهيم الابياري (دار الكتاب المصري، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 1989م) 58. انظر: الحميدي، جذوة المقتبس: 46، القاضي عياض، عياض بن موسى (ت 544هـ/1149م)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق أحمد بكير محمود (مكتبة الحياة، بيروت، 1967م)117/3، المقري، نفح الطيب: 46/2.


ISBN 978-1-9996437-4-4

علل ابن خلدون انتشار المذهب المالكي في المغرب والأندلس بالبداوة الغالبة عليهم[1]، وملاءمته لعقليتهم لسهولته وبساطته فهو لا يعول على استخدام الرأي أو الجدل بقدر ما يعتمد على النص والنقل[2] وعلق أحد الباحثين على هذا الرأي بقوله: "وكأني بفيلسوف التاريخ العظيم سها عن أن رسالة مُحَمَّد الخالدة، وشريعته السمحة، إنما جاءتا للناس كافة، وأنهما صالحتان لكل زمان ومكان"[3] لأن القضية كما أشار الباحث إبراهيم بوتشيش متعلقة، حسبما ارتأى البعض بـ" رغبة أمويي الأندلس في الاستقلال عن الخلافة العباسية وعن الدولة الفاطمية التي تبنت المذهب الشيعي"[4] ويدخل في ذات السياق ما ذكره البعض الآخر في سبب انتشاره الى مناهضة فقهاء فقهاء المالكية لفقهاء الأحناف في العراق.[5]

لعب العامل السياسي دورا مهما في انتشار المذهب المالكي في الأندلس، وقد أدرك ابن حزم ذلك، إذ قال: "مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرئاسة والسلطان: مذهب أبي حنيفة ومذهب مالك عندنا بالأندلس فإن يحيى بن يحيى كان مكينا عند السلطان مقبول القول في القضاة وكان لا يلي قاضي في بلد الأندلس إلا بمشورته واختياره ولا يشير إلا بأصحابه ومن كان على مذهبه"[6] ويؤكد ذلك تدخل الدولة الواضح في دعم المذهب وفرضه على الناس، فقد ورد عن أمراء بني أمية توجيهات صريحة ومضمرة، في ذلك فقد ألزم الامير هشام (172- 180هـ) الناس باتباعه، وصير القضاء والفتوى عليه[7] وصرح الأمير الحكم (350 – 366 هـ) بانه نظر طويلا في اخبار الفقهاء، وقرأ ما صنف من اخبارهم الى يومه، فلم ير مذهبا من المذاهب غير المذهب المالكي أسلم منه[8]، وأصبح هناك تلازم بين الأندلس ومذهب مالك وكون لهم ذلك خصوصية دينية حتى أنهم طيلة الخمسة قرون الأولى لم يخالفوا مذهب الامام مالك إلا في نحو ست مسائل[9].

---

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن بن مُحَمَّد، كتاب المقدمة، تحقيق عبد الواحد وافي (لجنة البيان العربي، القاهرة،1952)1020/3.

(2) المصدر نفسه: 3/ 1088.

(3) مُحَمَّد العمراني، "البيئة وأثرها في صياغة مذهبنا المالكي"، مجلة دعوة الحق (المغرب، عدد 245، فبراير 1985) 30.

(4) إبراهيم القادري بوتشيش، نشأة المدرسة المالكية بالمغرب والأندلس، بحوث وأعمال ملتقى "القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي" (7 مج، عقد بدبي عام 1422هـ):1/ 281.

(5) انظر: الجراري، عباس بن عبد الله، "أسباب انتشار المذهب المالكي واستمراره بالمغرب"، مجلة دعوة الحق (العدد 224 شوال-ذو القعدة 1402/ غشت-شتنبر 1982) 25 - 41.

(6) ابن سعيد، علي بن موسى (ت 685هـ/1286م)، المغرب في حلى المغرب، تحقيق شوقي ضيف (دار المعارف، مصر، 1978م)1/ 164، الحميدي، جذوة المقتبس: 360، المقري، المقري، نفح الطيب :337/1.

(7) أحمد بن يحيى بن مُحَمَّد الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، حقق بإشراف مُحَمَّد حجي (نشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية المغربية الرباط، ودار الغرب الإسلامي بيروت) 356/6.

(8) المصدر نفسه: 357/6.

(9) انظر: عبد السلام العسري، نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي (وزارة الأوقاف، المغرب، 1996)117.



الخصوصية اللغوية:

شاعت اللغة العربية في الأندلس شيوعا واسعا، وكانت الفصحى "دائما في المحل الأول؛ فكانت لغة العلم والأدب العالي"[1] وأقبل الناس على تعلمها بشدة، وهذا ما جعل الفارو القرطبي يقول "إن الموهوبين من شبّان النّصارى لا يعرفون اليوم إلاّ لغة العرب وآدابها ويؤمنون بها، ويقبلون عليها في نهم"[2] حتى أصبح "من المعتاد أن يكون للنصراني إسمان، عربي، واسباني، في الوقت الذي اضمحلت اللغة اللاتينية"[3]

أثر التداخل المجتمعي في الأندلس على نواح عديدة، وخاصة اللغة[4] فظهرت لغة جديدة "نالُها كثير من التحريف في ألسنة المتحدثين من الناطقين بها لشدة الاختلاف بينها وبين لغتهم الأصلية"[5] وأدى هذا إلى" انتشار اللغة الشعبية المسماة الأعجمية كوسيلة للتخاطب بينهم، أو اللطينية وهي مزيج من اللاتينية والعربية والبربرية، حيث تكلمها الناس في حياتهم العامة"[6] وتسمى الألخمادية وهي تحريف اسباني للفظ العجمية[7] وهي بلا شك ليست كالعربية، فذكر ابن حزم "ودار بَلي بالأندلس: الموضوع المعروف باسمهم بشمالي قرطبة، وهم هناك إلى اليوم على أنسابهم لا يحسنون الكلام باللطينية، لكن بالعربية فقط"[8] ولذلك انتقد ابن شهيد كلام أهل الأندلس بقوله: "ليس لسيبويه فيه عمل، ولا للفراهيدي إليه طريق، ولا للبيان عليه سمة، إنّما لكنة أعجمية"[9] أما على مستوى الكتابة فقد صنعوا لأنفسهم طريقة مغايرة لما كان عليه الحال في المشرق فاخترعوا خطا أندلسيا خاصا بهم ليأخذ اسمهم مثل ما للكوفة خطها ولفارس خطها[10].

---

[1] جودت الركابي، الطبيعة في الشر الأندلسي (مطبعة جامعة دمشق، 1959)49.

[2] بالنثيا، جنثالث، تاريخ الفكر الأندلسي، نقله إلى العربية حسين مؤنس (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1955)485-486.

[3] عبادة كحيلة، القطوف الدواني في التاريخ الاسباني (القاهرة، 1989م)72.

[4] صلاح جرار، زمان الوصل دراسات في التفاعل الحضاري والثقافي في الأندلس (ط1، المؤسسة العربية للدّراسات والنّشر، 2004)19.

[5] علي عبد الواحد وافي،" صراع اللغات" مجلة الرسالة (العدد 347، 1940م) 335

[6] رجب عبد الحليم، العلاقات بين الأندلس الإسلامية واسبانيا النصرانية في عصر بني امية وملوك الطوائف (دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، القاهرة، بيروت) 421.

[7] خوليان ريبيرا، التربية الإسلامية في الأندلس أصولها المشرقية وتأثيراتها الغربية، ترجمة الطاهر احمد مكي (دار المعارف، القاهرة،1994م)85

[8] ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد (ت 456هـ/1063م)، جمهرة أنساب العرب، تحقيق لجنة من العلماء بإشراف الناشر، (دار الكتب العلمية – بيروت، 1983م) 443.

[9] علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس (دار الثقافة، لبنان ،1997) مج 1، ق1، 268 - 269

[10] أدي ولد أدب، المفاضلات، 129.


ISBN 978-1-9996437-4-4

الخصوصية الثقافية:

حاكت الثقافة الأندلسية ثقافة المشرق طيلة عصر الإمارة حتى بدأت في عصر الخلافة الأموية، تستجيب لدواع بيئية واجتماعية لتضفي عليها طابع المحلية، فاشتغل الأندلسيون أولا، بكتب المشارقة دراسة وشرحاً ومعارضة وردّاً واختصاراً، [1] لانهم كانوا قبل عصر الخلافة يحسون بنوع من التخلف عن المشارقة، فقد أحس الأندلسيون بما يكاد يكون مركب نقص بسبب وضعهم من المشارقة[2]، وقرر ابن بسام أنّهم يقلدونهم وينظرون إليهم على أنهم المثل الأعلى لهم، فذكر "إن أهل هذا الأفق أبوا إلّا متابعة أهل المشرق، يرجعون إلى أخبارهم المعتادة رجوع الحديث إلى قتاده، حتّى لو نعق بتلك الآفاق غراب، أو طنَّ بأقصى الشام والعراق ذباب، لجشوا على هذا صنما، وتلوا ذلك كتاباً محكما".[3]

وبرزت عقدة المشابهة في إطلاق أسماء الأعلام المشارقة على الأندلسيين في الميادين المختلفة، فالشاعر الأندلسي جعونة بن الصمة الكلابي كان يدعى عنترة، وأبي بكر المخزومي ببشار، وأبي الربيع سليمان الأندلسي بكثير، والجزيري شبه بعبدالملك الزيات في البلاغة، وابن قزمان في الزجل كالمتنبي في الشعر.[4]

لم تنفك محاولات الكتابة التاريخية الأولى من المشرق، وبرز ذلك مع عبد الملك بن حبيب (238هـ/ 852م) في كتابه "التاريخ" فجاء على غرار فعل المشارقة[5] ثم نشأت طائفة تؤلف كما ألف أهل المشرق، كابن عبد ربه المالقي (ت 328هـ/940م) في "العقد"، مقلدا كتاب ابن قتيبة "عيون الأخبار"[6].

ثم جاء جيل لاحق لم يرتبط بالمشرق بل أصبح التاريخ لديهم يبتدئ بالأندلس وينتهي بها[7]خاصة بعد ما واجهه بعضهم في المشرق نظرة أقل ما يمكن أن توصف أنها نظرة ازدراء للأندلس[8]، وليست هذه الصورة ببعيدة عن ذهن اللغوي القالي الذي دخل الأندلس أيام الناصر لدين الله [9].

---

[1] إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي عصر الطوائف والمرابطين (ط6، دار الثقافة، لبنان: بيروت، 1981م) 59

[2] محمَّد إبراهيم الفَيّومي، تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس (ط1، لبنان: بيروت، دار الجيل، 1997م) 113

[3] ابن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مج 1/ ق 1 /ص 12.

[4] انظر ذلك في: أدي ولد أدب، المفاضلات: 346 – 347.

[5] يوسف بني ياسين، علم التاريخ في الأندلس (ط1، مؤسسة حمادة للنشر، الأردن، 2002 م)105.

[6] أحمد أمين، ظهر الإسلام (4 ج، ط5، دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، 1969م):3/ 23.

[7] انظر تفصيل ذلك في المرجع نفسه.

[8] المقري، نفح الطيب: 3/ 21.

[9] المصدر نفسه: 1/ 75.


ISBN 978-1-9996437-4-4

يظهر أن اقدام الخليفة الأموي عبد الرحمن الناصر على إعلان الخلافة الأموية الأندلسية وانفصاله الروحي عن الخلافة العباسية في المشرق قد عزز في نفسية الأندلسيين فكرة الانفصال الثقافي أيضا.

فبعد أن قضت الأندلس ما يقرب ثلاثة قرون في الاعتماد على المشرق رأت أن تلتفت إلى نفسها بتعميق شخصيتها العلمية وإبراز ذاتها، وبدأت الحركة العلمية فيها تتخذ قالباً جديداً وشكلاً مغايراً لما سبق فضلاً عن سعيها إلى إثبات ذاتها واستقلالها الشخصي عن المشرق[1]، وكان من خير ما يعبر عن استقلال الحياة الثقافية في الأندلس " ظهور الروح أو الشعور بالأندلسية، وقد بدا واضحاً في عنايتهم بجمع تراثهم وكتابة تاريخ الأندلس، والترجمة لأعلامها في جميع الميادين[2].

أدى هذا الإنتاج الثقافي الضخم من الأندلسيين بابن حزم (456 هـ/1064م) أن يقدم دفاعا ثقافيا أندلسيا في مواجهة "المشرق"، فألّف رسالة في فضل الأندلس، و" قد ذكرنا من تآليف أهله ما إن طلب مثلها بفارس، والأهواز وديار مضر وديار ربيعة واليمن والشام، أعوز وجود ذلك"[3] ، واستثنى العراق، وتبعه اسماعيل بن مُحَمَّد الشقندي(ت629هـ/ 1232م) وابن سعيد المغربي(685 هـ/ هـ/ 1286م) على ذات النهج[4].

بلغ الشعر الأندلسي في فترة الخلافة مرحلة متميزة، فظهر الاتجاه المحافظ في صورة جديدة ابتعد بها عن التقليد الحرفي للمشارقة[5]، فكتب احمد بن فرج الجياني(365 هـ/ 976م) كتابه الحدائق معارضا فيه كتاب الزهرة لأبي داؤود الظاهري، لبيان فضل وتميز شعراء الأندلس[6]، وأكد على ذلك ابن بسام الشنتريني الذي انبعث يؤلف كتابا في فضائل شعراء أهل الأندلس وعاب على طائفة منهم أنهم لا يرون حجم أنفسهم ومقدار ابداعهم الذي يوازي ابداع المشارقة بل يتفوق عليهم أحيانا، فقال "فغاظني منهم ذلك، وأنفت مما هنالك، وأخذت نفسي بجمع ما وجدت من حسنات دهري، وتتبع محاسن أهل بلدي وعصري، غيرة لهذا الافق الغريب ان تعود بدوره أهلة، وتمج بحاره ثماداً مضمحلة، مع كثرة أدباءه ووفور علمائه"[7] .

---

[1] سعد عبد الله البشري، الحياة العلمية في عصر ملوك الطوائف في الأندلس، (مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، 1993م) 181 .

[2] ك. بويكا، المصادر التاريخية العربية في الأندلس، ترجمة نايف أبو كرم (ط1، دمشق 1999م) 12.

[3] احسان عباس، رسائل ابن حزم الأندلسي (ط2، الدار العربية للدراسات والنشر، 1987) 251/1، وأوردها: المقري، النفح: 3/156-158، وابن بسام، الذخيرة: 133/1/1.

[4] صلاح الدين المنجد، فضائل الأندلس وأهلها (أبو مُحَمَّد علي بن حزم الأندلسي، ابن سعيد الاندلسي، اسماعيل بن مُحَمَّد الشقندي) دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى: 1968م.

[5] الدكتور مُحَمَّد عباسة، الموشحات والأزجال الأندلسية وأثرها في شعر التروبادور (دار أم الكتاب للنشر والتوزيع، الجزائر، 2012 م) 28.

[6] أحمد بن مُحَمَّد بن فرج الجياني (365هـ/ 976م)، الحدائق والجنان من أشعار أهل الأندلس، جمعه ورتبه وشرحه مُحَمَّد رضوان الداية (نادي تراث الامارات، أبو ظبي، 2003 م).

[7] ابن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة:1/1 /12.


ISBN 978-1-9996437-4-4

كما بدأ الأدب الأندلسي منذ القرن الثالث الهجري يتلمس الطريق إلى أندلسيته، لأنه بحكم ما له من بيئة متفردة، وظروف متميزة، من شأنه أن يختلف بعض الاختلاف عن أدب المشرق"[1] فظهر فن التوشيح في الأندلس، وهو من الفنون التي" أغرب بها أهل المغرب على أهل المشرق"[2] ، ليكون تعبيراً عن ثقافة مجتمع تفرد في مكوناته الثقافية واللغوية والاجتماعية والدينية والعرقية، بعيدا عن دار الإسلام في المشرق، وليكون استنباطاً أندلسياً خالصاً عد من مفاخر أهل الأندلس التي شاركهم فيها المشارقة فيما بعد"[3].

كما اشترعت الموسيقى الأندلسية بعد زرياب المشرقي (ت 243 هـ)[4] نهجا جديدا، فلم يبق مشرقيا، خاصة بعدما نبغ فيهم أبو بكر ابن باجة (ت 529هـ) "فيلسوف الأندلس وإمامها في الألحان"[5]، الذي "إليه تنسب الألحان المطربة بالأندلس التي عليها الاعتماد"[6] الاعتماد"[6] و"اقترح طريقة في الغناء لا توجد إلا في الأندلس، مال إليها طبع أهلها، فرفضوا ما سواها".[7]

ومما تميز به أهل الأندلس في بابة اللباس أنهم اعتادوا لبس البياض في الحزن على عكس اهل المشرق الذين يميلون الى ارتداء السواد[8] واستنوا ذلك من عهد بني امية قصداً لمخالفة بني العباس[9].

---

[1] أدي ولد أدب، المفاضلات: 132.

[2] المقري، نفح الطيب: 2/ 250.

[3] عبد الله مُحَمَّد أحمد عبد الرحمن، "الموشحات الأندلسية دراسة فنية عروضية" مجلة الجامعة الإسلامية للبحوث الإنسانية، (المجلد الحادي والعشرون، العدد الأول، يناير، 2013م) 314.

[4] ابن خلدون، المقدمة: 428.

[5] ابن سعيد، علي بن موسى (ت 685هـ/1286م)، المغرب في حلى المغرب، تحقيق شوقي ضيف (دار المعارف، مصر، 1978م) 2/ 119.

[6] المقري، نفح الطيب:3/ 185.

[7] احمد التيفاشي، "متعة الأسماع في علم السماع"، تحقيق مُحَمَّد بن تاويت الطنجي، مجلة أبحاث الجامعة الأمريكية، (السنة 21، العدد 2-4، 1968م) 115.

[8] ابن بسام، الذخيرة: 1/1/ 506؛ المقري، نفح الطيب :1/ 378.

[9] ابن دحية، أبو الخطاب بن الحسن بن علي (ت 544 هـ)، المطرب من إشعار أهل المغرب، تحقيق ابراهيم الابياري وحامد عبد المجيد واحمد احمد بدوي (دار العلم للجميع، بيروت، 1955) 1/ 22.



القضية الثالثة: الأندلسي والغريب – مفهوم وضوابط كتب التراجم الأندلسية.

بدأ صوت إدراك الأندلسيين لتميزهم عن الآخرين يظهر صريحا في المصادر الأندلسية، تحت مفهومي "الأندلسي" و"الغريب"، وخاصة في كتب التراجم العديدة التي ظهرت منذ القرن الثالث الهجري الذي تزامن مع نضج فكرة الأندلسية عند الأندلسيين بعدما منحهم الناصر الأموي الاستقلال التام عن المشرق بإعلانه خلافة أموية أندلسية.

ظهر مفهوم الغرباء منذ فترة مبكرة مع المؤرخ أحمد الرازي (ت 344 هـ/ 955 م)واضع قواعد علم التاريخ في الاندلس[1] الذي ألف في في تاريخها كتبا عديدة منها "الاستيعاب في مشاهير أهل الأندلس"[2] ورتبه على المدن فذكر علماء كل مدينة حسب تخصصاتهم العلمية،[3] وأفرد عقب ذكر علماء كل مدينة أندلسية، بابا للغرباء الطارئين عليها[4] وبذا يكون أول من التفت إلى مسألة التمييز بين الاندلسيين وغيرهم واستخدم لفظة "الغرباء" دون معرفة دقيقة للضوابط المائزة بين الفئتين، وأصبحت المفردة تتردد في كتب التراجم كمتلازمة عقب أسماء الأندلسيين، وهي تعكس تفكيرهم بأندلسيتهم المتمايزة عن بقية مناطق العالم الإسلامي.

تعرض المؤرخ المراكشي مُحَمَّد بن عبد الملك (ت 703هـ/1301م) في مقدمة كتابه الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، لهذه القضية حسب رؤية العلماء الأندلسيون، وذكر:

- أن ابن الفرضي وابن بشكوال وابن الزبير وابن الأبار، قد عقَّبا كل اسم من أسماء العلماء الأندلسيين بمن وافق ذلك الاسم من الغرباء.
- أن مفهوم الغرباء برأيهم يشمل القادمون للأندلس سواء كان أصلهم منها أو من غيرها.
- أقر أن هذا الفهم الأندلسي للغرباء هو فهم مخالف لما سار عليه المحدثون من أهل المشرق.
- اعتمد هو ما سار عليه أهل الأندلس في هذا التصنيف المعتمد على مكان الولادة[5].

بدأ توثيق سير علماء الأندلس مع "شيخ أصحاب معاجم التراجم الأندلسية"[1] ابن الفرضي، عبد الله بن يوسف(ت 403هـ/1012م) الذي ألف كتاب" تاريخ العلماء"[2] ورتب أسماءهم حسب حروف المعجم[3]وقسم كل حرف إلى عدة أبواب، و"أفرد في نهاية كل باب قائمة بأسماء الغرباء في ذلك الباب".[4]

---

[1] ابن حيان، حيان بن خلف (ت 469هـ/1076م)، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، تحقيق محمود مكي (دار الكتاب العربي – بيروت، 1973م) 196.

[2] ابن الأبار، مُحَمَّد بن عبد الله القضاعي (ت 658هـ/1260م)، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق عبد السلام الهراس (دار الفكر – بيروت، 1995م) 1/ 282.

[3] بني ياسين، علم التاريخ في الاندلس:165- 166.

[4] المرجع نفسه: 166.

[5] المراكشي، الذيل والتكملة: 1/ 205.


ISBN 978-1-9996437-4-4

اعتمد ابن الفرضي في تحديد الهوية الأندلسية على مكان ولادة الشخص فقط، فان ولد في الأندلس فهو أندلسي، وإن ولد في غيرها وعاش فيها بعد ذلك حتى وفاته فانه من الغرباء عنها، فقد قدم إليها العالم البغدادي أبا علي القالي (سنة 330 هـ) وعاش فيها ردحا طويلا من الزمن حتى مماته (ت 356 هـ) ودفن فيها، لكنه لم يتحول أندلسيا بل بقي لديه في الغرباء[5]، واتساقا مع هذه النظرة المؤسَسَة على مكان الولادة، فقد عدَّ ابن الفرضي من لا يعرف عنه شيئا سوى وروده أندلسياً في سند حديث "حدثنا يزيد بن عمر الأندلسي"، فأفرد له ترجمة باعتباره أندلسيا[6].

يقف على النقيض من هذه النظرة ما قام به الفقيه ابن حزم الأندلسي (ت 456هـ /1063م) الذي ارتأى أن "الأندلسي" هو من مات فيها بصرف النظر عن مكان ولادته، فأصبح بناء عليه القالي البغدادي، أندلسياً، كما عدَّ الشاعر ابن هاني الأندلسي الذي مات في مصر، مصريا[7]، وحدد الهوية بذلك اعتماداً على مكان الوفاة، وهو المنهج الذي سار عليه علماء المشرق مثل ابن سعد في كتابه الطبقات، إذ راعى عند حديثه عن طبقات التابعين التقسيم الجغرافي واعتبره عاملا مهما في ترتيبهم حسب المدن التي استقروا فيها،[8] وهو ما أشار إليه ابن عبد الملك المراكشي من مخالفة الأندلسيين للمشارقة في هذه القضية[9].

حظي عمل ابن الفرضي باهتمامٍ كبيرٍ ووصله علماء الأندلس لرصد أسماء العلماء اللاحقين عليه، ومن أبرزهم خلف بن عبد الملك بن بشكوال(578هـ/1183م) في كتابه "الصلة"[10]، ففعل ما فعل ابن الفرضي، و"قصدت إلى ترتيب الرجال في كل باب، على تقادم وفياتهم كالذي صنع هو رحمه الله".[11]

لم يتأثر ابن بشكوال بنظرة ابن حزم في تحديد الهوية، بل حاكى ابن الفرضي، فالأندلسي هو من ولد في الأندلس، والغريب هو من ولد خارجها، فأحمد بن موسى الهمداني (ت 219هـ/833م) ولد في قرطبة واستوطن مكة وصار من جلة شيوخها" ولم يعد إلى الأندلس

---

(1) حسين مؤنس، الجغرافيا والجغرافيون في الأندلس (نشر المؤسسة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ط2، 1406 هـ) 99.

(2) ابن الفرَضي، عبد الله بن محمّد بن يوسف (ت403هـ/1012م) تاريخ العلماء، تحقيق إبراهيم الابياري (دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 1989م)، وانظر عنه الدراسة الموسعة في: بني ياسين، علم التاريخ في الاندلس: 291 - 344.

(3) ابن الفرَضي، تاريخ العلماء:1/8- 9.

(4) بني ياسين، علم التاريخ في الاندلس: 330 -331.

(5) ابن الفرضي، تاريخ:120/1(221) انظر كذلك: 110/1، 112، 113، 152

(6) ابن الفرضي، تاريخ:246/2(1608) انظر135/1 (259)149/1(293) 229/2 (1567)

(7) ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد (ت 456هـ/1063م) رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987م) 175/2-176

(8) رياض هاشم هادي وآمنه دحام، "ابن سعد ومنهجه في الطبقات الكبير- دراسة في السيرة النبوية"، مجلة كلية العلوم الإسلامية (المجلد الثامن، عدد 15/ 1، سنة 2014م) 18.

(9) المراكشي، الذيل والتكملة: 1/ 205.

(10) ابن بشكوال، خلف بن عبد الملك (ت 578هـ/1183م)، الصلة، تحقيق إبراهيم الابياري (دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني – بيروت، 1989م)1/ 6.

(11) المصدر نفسه:24/1- 25.


ISBN 978-1-9996437-4-4

بل مات في المشرق"[1] وبقي حسب رأي ابن بشكوال أندلسياً كونه من مواليد الأندلس، وترجم له في الأندلسيين، كما فعل في تراجم غيره من العلماء.[2] بينما أحمد بن قاسم (ت 395هـ/1004م) الذي ولد في تيهرت "وقدم إلى قرطبة وهو ابن ثماني سنوات، وسكنها وسكنها ومات فيها" بقي لديه في الغرباء[3]، وترجم لقاسم الرعيني(ت 448هـ/ 1056م) في علماء الأندلس " من مواليد مدينة المرية" ثم ذكر في نهاية الترجمة، تعليقا يبين نظرته في الغرباء فقال: " وكتب إلي القاضي أبو الفضل بن عياض يذكر أن أصل قاسم هذا من سبته وبها ولد، فيجب أن يذكر في الغرباء[4]".

أما ابن الأبار، محمد بن عبد الله القضاعي (ت 658هـ/1260م) فألف كتابه التكملة لكتاب الصلة انطلاقا من حبه الشديد لبلده الأندلس[5] وأداه ذلك حسب المراكشي إلى احتساب بعض العلماء الغرباء، من ضمن علمائها " إفراطا في التعصب(للأندلس) الذي كان الغالب عليه، حتى غلا فيه"[6]

سار ابن الابار على النهج الذي سار عليه من سبقه من كتاب التراجم كابن الفرضي وابن بشكوال، في التمييز بين الأندلسي وغير الأندلسي "الغريب" اعتمادا على مكان الولادة، وظهر ذلك بوضوح في التراجم التي أوردها في كتابه حينما ألحق في كل حرف من حروف كتابه بابا خاصا بالغرباء[7]، فالمؤرخ محمد بن يوسف الوراق بقي لديه غريبا ولم يعترف به أندلسيا، بالرغم من أصله من مدينة وادي الحجارة الأندلسية وعاش في قرطبة ولكن أباءه انتقلوا منها إلى تونس، فولد محمد ونشأ بالقيروان[8] وكذا الحال مع محمد بن عياض اليحصبي الذي ينتمي أصله إلى مدينة بسطة الأندلسية، ولكنه من مواليد مدينة سبتة، وقدم للأندلس وعمل بها طيلة حياته وتوفي بها، لكنه لم يصبح عند ابن الأبار أندلسيا.[9]

لم يكتف ابن الأبار في اعتبار الأندلسية اعتمادا على مسقط الرأس، بل تجاوزها لأشخاص لم يولدوا فيها بل لاعتبارات أخرى، أهمها التميز العلمي مثل احتسابه ابن المناصف، محمد بن عيسى (ت 620 هـ)، المولود في تونس/ أو المهدية، من الأندلسيين، فهو لديه" من أهل قرطبة وخرج ابوه عيسى فاستوطن افريقية وبها ولد ابنه أبو عبد الله هذا ونشأ، وذكره في الغرباء لا يصلح ضنانة بعلمه على

(1) المصدر نفسه: 1/73-74 (73).
(2) المصدر نفسه: 1/36(11)،85(93)، 85-86(94)، 105(122)، 119(147).
(3) المصدر نفسه: 1/140 (182)
(4) المصدر نفسه: 2/688.
(5) ابن الأبار، التكملة: 1/6.
(6) المراكشي، الذيل والتكملة: 1/11.
(7) المصدر نفسه: 1/190، 198، 217، 251، 2/ 160، 182، 209، 302، 3/ 50، 104، 111، 170، 242، 4/ 16، 33، 85، 104، 193، 225، 238.
(8) المصدر نفسه: 2/ 155.
(9) المصدر نفسه: 2/ 159.


ISBN 978-1-9996437-4-4

العدوة"[1] وتعليل ابن عبد الملك المراكشي للمسألة عبر عنه باتهام ابن الأبار بأنه قد أفرط" في التعصب، الذي كان الغالب عليه حتى غلا فيه"[2] وأعاد المراكشي ذلك في ترجمة ابن المناصف فقال "وقبح الله الحسد المذموم، فقد حمل أبا عبد الله ابن الأبار على ذكره إياه في الأندلسيين تشبعا لهم ببعض ما ذكرناه به وختم رسمه بما نصه: وذكره في الغرباء لا يصح ضنانة بعلمه على العدوة"[3].

وألف ابن الزبير، احمد بن ابراهيم بن الزبير (ت 708هـ/1308م) كتاب" صلة الصلة"[4]،وسار فيه على نهج سلفيه إذ عقب في كل حرف ذكر فيه الأندلسيين بباب ذكر فيه الغرباء[5] ولم يبتعد فهمه للغرباء عمن سبقه، فهم أولئك الذين ولدوا في الأندلس، فذكر مثلا عبدالله بن موسى الصنهاجي، في الأندلسيين لأنه ولد في غرناطة[6] بينما أبقى والده موسى بن عبد الرحمن غريبا كونه من مواليد غرب العدوة[7]وعد عبد الله بن أبي القاسم الأنصاري، في الغرباء لأنه ولد في مدينة فاس، مع أن أصله من مدينة مالقة الأندلسية[8].

وقد كان ابن الزبير متساهلا في قضية احتساب الأندلسيين، حيث أدخل فيهم من ظن أنه أندلسي دون أن يمتلك المعلومة الدقيقة المؤكِدة لذلك، فغدا عباس بن وليد لديه أندلسيا، حيث قال" أحسبه من قرطبة" دون أن يقدم ما يدلل على ذلك[9] واعتمد أحيانا على اسم الشهرة، فعلي بن أحمد الأزدي، حاج رحال متصوف يعرف بالجياني، ويقيم في مدينة سبته المغربية، عده أندلسيا، لأنه، كما قال " أراه من جيان"[10].

تابع ابن الزبير، ابن الأبار في نسبة بعض المغاربة للأندلس دون اعتماد القاعدة التي روعيت في ذلك بل لمجرد أن ابن الأبار ذكر ذلك "ومولده بالمهدية وإنما ذكرته في البلديين تبعا للشيخ وغيره ولتأصله الأندلسي وعراقته"[11] مما جر عليه نقد ابن عبد الملك " وتبعيته للشيخ مع علمه بخطئه أقبح من الخطأ"[12]

---

[1] المصدر نفسه: 2/ 121.

[2] المراكشي، الذيل والتكملة: 1/ 205.

[3] المصدر نفسه: 5/ 248.

[4] ابن الزبير الغرناطي (ت ٧٠٨ هـ/ ١٣٠٨ م)، صلة الصلة، نشر ملحقا بكتاب ابن بشكوال الصلة، المجلد الثالث، تحقيق شريف أبو العلا عدوي (مكتبة الثقافة الدينية، ط1، القاهرة، 2008).

[5] المصدر نفسه:3/ 36، 53، 114، 155، 163، 174، 181، 199، 220، 229، 236، 247، 252، 310، 331، 342.

[6] المصدر نفسه:3/ 85.

[7] المصدر نفسه:3/ 32.

[8] المصدر نفسه:3/ 114.

[9] المصدر نفسه:3/ 327، انظر: 3/ 159.

[10] المصدر نفسه:3/ 296.

[11] المراكشي، الذيل والتكملة: 5/ 248.

[12] ابن الأبار، التكملة: 5/ 248.



لم يكن ابن عبد الملك المراكشي(703 هـ)، أندلسيا بل كان مغربيا " معتزا بمغربيته، ومع أن شرط كتابه الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، فرض عليه أن يوجه جل اهتمامه إلى تراجم أعلام الأندلس، فقد كان يحس بالامتعاض من تعصب بعض الأندلسيين ويشعر باهتضامهم حق أهل العدوة وقلة انصافهم لهم ونجد ردة الفعل عنده يبدو في عنايته بتراجم الغرباء وهم الداخلون إلى الأندلس من أهل العدوة، وفي اشارته إلى ما لأهل المغرب في الفضل من الحسنى والزيادة "[1]، واستحضر كثيرا من الحكايات التي كانت "ترمي إلى إثبات التفوق العلمي لأهل المغرب يومئذ على الأندلس، وكل ذلك مما ظهرت فيه حمية ابن عبد الملك لبلده ردا على تعصب ابن الأبار وغيره" للأندلس[2].

لم يكن ابن عبد الملك متسامحا مع من سبقه من مؤلفي التراجم الأندلسية، بل كان قاسيا متتبعا عثراتهم، مع أنه قلدهم في اعتبار الأندلسية مرتبطة بمكان الولادة، وخالفهم في طريقة الترتيب " أما ذكر الغرباء فرأيت ارجاء ذكرهم إلى آخر الكتاب، وافرادهم بالذكر بعد الفراغ من ذكر أهل الأندلس"[3] ولم يتبق مما خصص للغرباء من الكتاب الا الجزء الخامس (السفر الثامن) .

---

(1) مُحَمَّد بن شريفة، مقدمة كتاب المراكشي، الذيل والتكملة: 1/ 115.

(2) المرجع نفسه: 1/ 116.

(3) المراكشي، الذيل والتكملة: 1/ 208.


ISBN 978-1-9996437-4-4

الخاتمة

توصلت الدراسة في نهاية هذا العرض إلى جملة من النتائج نوردها تاليا:

1- لا يمكن أن نفترض أن مفهوم الهوية قد ظهر في التاريخ الأندلسي، ولكن يمكن الجزم أن الأندلسيين قد عرفوا خصوصية عامة ميزتهم عن غيرهم من المسلمين.

2- ظهرت الخصوصية الأندلسية بشكل واضح في عهد الخلافة الأموية بعد أن عاشت في فترة الامارة معتمدة على تقليد المشرق والمشارقة.

3- تمظهرت الخصوصية الأندلسية في عدة نواح من مثل الخصوصية الجغرافية، واللغوية، والمذهبية، والثقافية.

4- ميز أهل الأندلس بين الأندلسي وغير الأندلسي بمكان الولادة فقط، فمن ولد فيها فهو أندلسي ومن جاءها من غيرها فهو الغريب، حتى لو كانت جذوره منها.


ISBN 978-1-9996437-4-4



المؤتمر الدولي العلمي السابع للمركز الأوروبي للبحوث والاستشارات

"الأندلس والأندلسيون في التاريخ والحضارة"

غرناطة – أسبانيا – مدرسة الدراسات العربية

25 - 26 / 3 / 2019

نظم السكة في الأندلس : - عصري الأمويين وملوك الطوائف –

أ/ شارف مريم

جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان– الجزائر

Email: manalmanar31@gmail.com

Ref: 7/2018/349



الملخص:

شكلت الأندلس أحد الحواضر الهامة في الدولة الإسلامية ،ذلك لما كانت تزخر به من وجوه الفخامة والأبهة والرقي ، والتي شملت مختلف مناحي الحياة الحضارية وقتئذ، بما في ذلك النظم السياسية الإدارية ، والعسكرية والحربية، والاقتصادية الاجتماعية، وحتى الثقافية والعمرانية، وقد شكلت خطة السكة أحد النظم الرئيسة في كيان الدولة الإسلامية في الأندلس، أيام حكم الأمويين لها، ومن تبعهم من ملوك الطوائف، ذلك أنها كانت رمزا هامّاً وبارزاً لأسس الدولة الإسلامية ، بالرغم من تأثرها البليغ بالأحداث السياسية التي صاحبت فترة حكم الدولة الأموية، وبالفرقة التي نزغت بين أمراء الطوائف بالأندلس.


ISBN 978-1-9996437-4-4

نظم السكـة في الأندلس :

– عصري الأمويين وملوك الطوائف –

1 – تعريف نظام السكة:

يطلق لفظ السكة على معان متعددة، تدور كلها حول النقود التي تعاملت بها الشعوب الإسلامية و العربية من دنانير ذهبية، و دراهم فضية، و فلوس نحاسية، كما يقصد بلفظ السكة أحيانا تلك النقوش التي نزين بها هذه النقود على اختلاف أنواعها، و أحيانا أخرى يعني قوالب السك التي يختم بها على العملة المتداولة، كما يطلق أيضا على الوظيفة التي تقوم على سك العملة تحت إشراف الدولة[1].

و يقدم ابن خلدون تعريفا جامعا للسكة فيقول: « السكة هي الختم على الدنانير و الدراهم المتعامل بها بين الناس بطابع حديد ينقش فيها صور و كلمات مقلوبة، و يضرب بها على الدينار و الدرهم، فتخرج رسوم تلك النقوش عليها ظاهرة مستقيمة، إذ يعتبر عيار النقد من ذلك الجنس في خلوصه بالسبك مرة بعد أخرى، و بعد تقدير أشخاص الدرهم و الدينار بوزن معين يصطلح عليه فيكون التعامل بها عددا، و إذا لم تقدر أشخاصها يكون التعامل بها وزنا، و السكة تعد من مظاهر سلطة الخليفة أو الحاكم»[2].

كما ارتبطت السكة ارتباطا وثيقا بالفنون الإسلامية، حيث تساعد نقوشها في التعرف على الكتابات الأثرية المنقوشة عليها، و دراسة دلالاتها السياسية و التاريخية، و العقائدية إلى جانب كونها مصدرا مهما للتعرف على أسماء البلدان و الأماكن التي ضربت فيها، كذلك تفيد دراسة السكة في إلقاء الضوء على حالة العالم الإسلامي الاقتصادية عبر العصور التاريخية من خلال التعرف على قيمة العيار في السكة و مقدار وزنها[3].

2 – نظام السكة قبل العهد الأموي:

لقد أبقى العرب الفاتحون على التعامل بالنقود البيزنطية ذات النقود و الشارات و الرموز النصرانية، و ذلك عملا بسياسة التسامح التي اتبعها العرب مع سكان البلاد التي فتحوها، و هذا ما تؤكده مجموعة النقود التي وجدت على عهد موسى بن نصير[4].

و مع تثبيت أركان الدولة الإسلامية الجديدة في الأندلس، بدا العرب بضرب أول دينار ذهبي في الأندلس سنة 98 هـ (717م) يحمل على أحد أوجهيه كتابات عربية تشتمل على الشهادة، مكتوبة في وسط الدينار، و نصها: " محمد رسول الله " و على الإطار نقش كتابي نصه: " ضرب هذا الدينار في الأندلس سنة ثمان و تسعين "، أما ظهر الدينار، فكان يحمل نقشا لاتينيا[5].

و في عام 102هـ (721م) ظهرت عملة ذهبية أخرى ذات طابع عربي إسلامي، و قد شكلت على طراز الدينار المغربي، الذي كان قد ضرب في السنة التي سبقت هاته السنة بمدينة إفريقية [6].

و استمر ضرب العملة في الأندلس، خلال السنوات 104هـ (722-723م)[7]، و105هـ (723م)[8] ، و سنة 106هـ (724م)[9] و سنة 135هـ (752م)[10].



3 – في العهد الأموي:

إننا حين نتحدث عن خطة السكة أيام الأمويين في الأندلس فإننا نتجه مباشرة إلى فترة حكم عبد الرحمن الأوسط، لكونه هو الذي نظم هاته الخطة، و جعلها من أعمال الدولة[11]، كما انه أقام دارا للسكة بقرطبة، و ضرب الدراهم باسمه[12].

على أن ذلك لم يمنع من سك بعض النقود للتعامل بها في الحياة اليومية، ففي سنة 145 هـ ، ضرب درهم في العاصمة قرطبة، كتب على وجه القطعة الواحدة جملة: " لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ، وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ "، تحيط بها دائرتان كتب بينهما تاريخ الضرب و مكانه، و على ظهر القطعة الآيات: ﴿ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، لضمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُلَدْ، وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُؤًا أَحَدٌ ﴾ و كتب بين الدائرتين تحيطان بهاته الآية، الآية الكريمة: ﴿ مُحَمَدٌ رَسُولُ اللَّهِ أَرْسَلَهُ بِالهُدَى وَ دِينِ الحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ المشْرِكُونَ﴾[13].

و ضرب درهم آخر سنة 153هـ (770م)، و كان على صورة سابقه[14]، و أيضا في سنة 156هـ (773م)[15] ، و في فترة حكم هشام بن عبد الرحمن، ضربت الدراهم على نفس طراز الدراهم في عهد والده عبد الرحمن الداخل، و كل التغيير كان بهامش الوجه حيث الاختلاف في تاريخ الضرب و ذلك على النحو التالي: " بسم الله ضرب هذا الدرهم بالأندلس سنة ثلاث و سبعين و مئة"[16]

و في أيام الحكم الربضي، ضربت النقود سنة 187هـ و هي شبيهة في شكلها بالدراهم التي سبقتها على أن وزنها أصبح 2.45 غراما، و كذا في سنة 196هـ ، و كانت الزيادة فيه رسم هلال صغير في مركز الوجه، كما أضحى وزنه يقدر بـ 2.7 غراما[17].

أما فترة حكم عبد الرحمن الأوسط، فقد أصبح للأندلس عملة منتظمة، و ذلك بعد أن أنشأ هذا الأمير دارا للسكة، بالقرب من المسجد الجامع من باب العطارين[18]، فضربت الدراهم الفضية ذات عيار 2.5 غراما في سنة 229 هـ ، وذات عيار 2.2 غراما في سنة 237 هـ، وذات عيار 2.65 غراما سنة 238 هـ[19].

كما ضربت العملة عصر الأمير مُحَّد بن عبد الرحمن، و ذلك سنتي 255 هـ، و قد أصبح وزنها 2.7 غراما و سنة 260 هـ، والتي قدر عيارها 2.45 غراما[20].

ولعل هاته الأرقام، تبين لنا مدى تأثر العملة الأندلسية بالأحداث السياسية في هاته الفترة، و يظهر ذلك من خلال قيمة العيار في السكة، واختلافها من فترة إلى أخرى.

و لعل هذا ما ينطبق فعليا على الأندلس في النصف الثاني من القرن الثالث هجري، إذ تناصفت العملة بشكل كبير من الأسواق، و ذلك إنما هو ناجم عن غلق دار السكة [21]، و استمر حال العملة كذلك، حتى أمر الخليفة عبد الرحمن الناصر بإنشاء دار للسكة داخل قرطبة سنة 316 هـ، و التي أصبحت تضرب فيها الدنانير الذهبية، و الدراهم الفضية [22].

و لسنا نعرف تحقيقا قيمة الدرهم بالنسبة للدينار، و لاشك في أن هذه القيمة كانت تختلف من عهد إلى عهد، و ذكر بعض المؤرخين أن الدرهم كان يوازي سبعة عشر جزءا من الدينار[23]، و سواء كان التعامل يجري بالدرهم أو الدينار، فان النقود كانت في كل معاملة توزن، و تحسب قيمتها بالنسبة لكيل درهم متفق عليه [24]، هو الدرهم القاسمي[25]، وكانت النقود الذهبية أصغر استدارة من النقود الفضية، على أنها كانت أكثر سمكا، و كانت أحجامها تختلف في عهد خليفة عنها في عهد خليفة آخر، و إن كانت


ISBN 978-1-9996437-4-4

أسماءها لم تختلف دينارا أو درهما، و اغلب الظن انه كانت هنالك أنصاف دنانير، و أرباع و أثلاث، لكنها كانت جميعها تحمل اسم الدينار، و كان وزن هذه القطع يتراوح بين أربعة غرامات و ربع الغرام[26].

و أقدم الدنانير الناصرية، هي التي عثر عليها، و قد بلغ عددها الخمسمائة دينار، و هي تحمل تواريخ تمتد من 317 ه إلى 403 ه و هي السنة التي انتهت فيها الخلافة الأموية، و جميع هذه الدنانير ضربة بقرطبة أو مدينة الزهراء[27]، أما الدراهم، فقد عثر على كمية هائلة منها تزيد عن ستة عشر ألف درهم، تحمل تواريخ تمتد من سنت 146 ه إلى 315 ه[28].

و كان يسجل على وجه الدينار، وعلى ثلاثة سطور في وسط جملة : " لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ، وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ "، تحيط بها و هي مسجلة بين دائرتين، البسملة و تاريخ الضرب و مكانه ، أما على ظهر الدينار، فكان ينقش اسم الخليفة مسبوقا بلفظة الإمام، و ملحوقا بجملة أمير المؤمنين و لقبه، ثم اسم صاحب السكة [29]، أو اسم الحاجب[30]، و ذلك على أربعة أسطر أو خمسة في الوسط محاطة بدائرتين، نقش بينهما الآية الكريمة : ﴿ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الحَقّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ المشْرِكُونَ﴾، تتبعها جملة: ﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ﴾[31]

و كانت السكة خطة هامة من خطط الدولة، و قد أنشأها كما أسلفنا في الذكر – الأمير عبد الرحمان الأوسط، عندما أنشأ دار للسكة، كما أضحى المتحصل من هذه الدار مبلغا عظيما ، حيث يروى عن عهد الخليفة عبد الرحمان الناصر، أن سكة دار ضربه على الدراهم و الدنانير دخلها في كل سنة مائتا ألف دينار[32].

و كان يسمح لأهل قرطبة أن يقدموا ما يحصلون عليه من ذهب و فضة لتضرب في هذه الدار دنانير و دراهم، نظير رسم مأوى ضئيل، هو الذي كان يتجمع منه دخل هذه الدار[33]، و قد جدد الخليفة الناصر دار السكة، و نظم إدارتها و جعلها خطة كبرى، و كان رئيسها يسمى "صاحب السكة "[34] أو صاحب خطة السكة[35].

و أول من تولى خطة السكة في الأندلس هو احمد بن مُحَّد بن حدير، و ذلك يوم الثلاثاء لثلاث عشرة بقيت من شهر رمضان سنة 316 ه[36]، ولما نقلت دار السكة إلى الزهراء، كان عبد الرحمن بن يحي هو أول من تولاها، و ذلك سنة 336ه[37].

4 – في عصر الطوائف:

إن نظام النقد في الأندلس أيام دول الطوائف، إنما هو انعكاس للانقسام السياسي و الاقتصادي الموجود داخل الأندلس خلال القرن الخامس للهجرة، حيث كان ملوك الطوائف الأقوى يسكون نقودهم لإظهار استقلالهم الاقتصادي،و لتسجيل أسماءهم على القطع النقدية لنشر صورتهم كحكام خارج دولتهم[38].

و لقد ألمحت نوازل ابن رشد إلى بعض العملات الأندلسية، و التي كان يتعامل بها أفراد المجتمع خلال عصر الطوائف، نذكر منها ما يلي:

أ – الدينار العبادي :

و يسمى أيضا بالمثقال الذهبي العبادي[39] و هو الذي ضرب بمدينة في عهد دولة بني عباد، حيث قام المعتضد بن عباد بسك عملة خلال فترة حكمه (433-461 ه)، و نقش عليها " الإمام هشام أمير المؤمنين المؤيد بالله" و بعد وفاة المعتضد خلفه ابنه المعتمد بن عباد سنة 461 ه ، و الذي اتبع سياسة مغايرة في نقوشه على عملاته التي قام بسكها، فنقش عليها عبارة "الإمام


ISBN 978-1-9996437-4-4

عبد الله أمير المؤمنين المؤيد بنصر الله"؛ كما ألمحت النوازل كذلك إلى أن عيار الدينار الذهبي العبادي لم يكن خالصا، و إنما كان مشبوبا بالفضة[40].

ب – الدينار الشرقي أو المشرقي:

و هو الذي ضرب بشرق الأندلس إبان دويلات الطوائف، ويتضح في إحدى فتاوى ابن رشد أن الدينار الذهبي المشرقي، كان مشوبا بالنحاس، وعلى هذا كان الدينار العبادي يفوق الدينار الشرقي[41]

ج ـ الدنانير الثلثية:

وهي حسب النوازل ،دنانير تم التعامل فيها بجيان، خلال عصر الطوائف، وكانت مشوبة بالنحاس، مثل الدنانير الشرقية ، ومما لا شك فيه أن هذه الدنانير كانت أقل قيمة من الدنانير العبادية [42]

وما تجدر الإشارة إليه أنه طيلة المرحلة الأولى من عصر الطوائف، كانت المعادن وفيرة بالأندلس، خصوصا الذهب والفضة ، وبالتالي فإن النظام النقدي كان سليماً، وإلى غاية القرن الخامس للهجرة، كانت المعادن تُجلب إلى الأندلس في بلاد السودان (و هي المنطقة الممتدة بين تشاد والسينغال)، على أن الجزية الباهضة والمفروضة على امراء الطوائف ،ساهمت بشكل بالغ في انتقال القسط الأوفر من هذه المعادن إلى خصومهم، فوجد أمراء تلك الدول أنفسهم في وضع لا يستطيعون معه أن يواجهوا متطلبات الجزية حتى ولو لجؤوا إلى فرض الضرائب على الرعية ،أو غير ذلك من الوسائل[43]

وهكذا كان معدن النقود يخلط بمعادن أخرى اقل جودة ،وبذلك تنقص قيمتها، كلما زادت كمية المعدن المخلوط عن كمية المعدن الأصلي، وهو الذهب أو الفضة، وكان انتشار هذه النقود على المستوى المحلي شائعا، في حين رفضت من قبل مبعوثي الملوك المسيحيين شمال الأندلس، مثلما رفضها مبعوث ألفونسو السادس إلى المعتمد بن عباد[44].

ولقد أدى الانخفاض المفرط في العملة خلال عصر الطوائف إلى ما يصطلح عليه حاليا في عالم الاقتصاد بالتضخم المفرط في الأسعار، ولعل ذلك يرجع أساساً إلى أن المبالغ المالية التي كانت تخرج من الأندلس، تفوق بكثير المبالغ التي تدخل إليها، وذلك نتيجة لارتفاع قدر الجزية من جهة، ومن جهة أخرى نتيجة للهجمات العسكرية التي يقوم بها المستردون المسيحيون، كما كان لتراكم الأموال لدى أمراء الطوائف وحاشيتهم، وتبذيرهم لها بطريقة غير منتجة[45]، آثاراً وخيمة على نظم الأسعار الذي أثر بدوره على نظام العملة، ناهيك عن ضعف الاستقرار السياسي والاقتصادي الذي كان له نتائج سيئة على الأسعار وقيمة البضائع ، فقد كانت هنالك ثروات تولد ، و أخرى تندثر بسرعة كبيرة جدا ، و في جو نقص الأمن السائد ، كانت الأسعار ترتفع عبثا ، دون أي تناسب مع قيمة البضائع ولعلل هذا ما سيكون سببا رئيسيا في انخفاض قيمة العملة الأندلسية خلال عصر الطوائف[46].

وأهم ما نخلص إليه أن نظم السكة في الأندلس ، فقد اعتمد أمويو الأندلس على تنظيم أمرها فقد أنشأوا لذلك الغرض درا للسكة ، تكون الدنانير و الدراهم فيها من الذهب و الفضة خالصة ، في حين نجد أن الفرقة وصلت حتى إلى العملة بعدما أصابت البلاد ، أيام ملوك الطوائف.حيث كان دويلة طائفية قوية تطمع إلى التباهي بسلطانها ، عملة خاصة بها ، على أنها لم تصل في قيمتها إلى العملة الأموية الخالصة ، حيث كانت تخلط بمعادن أخرى ، مما يؤدي إلى إنقاص قيمتها. و هكذا يبدو لنا جليا ، الفرق بين نظام السكة الأموية ، و نظام السكة في عصر الطوائف ، و لعل هذا ما يؤيد المثل القائل : "في الاتحاد قوة


ISBN 978-1-9996437-4-4

الهوامش:

1 – مجموعة مؤلفين،الموسوعة العربية العالمية، ج 16، مؤسسة أعمال الموسوعة العالمية للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ص 654.

2 – عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، تح. حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث، القاهرة، 2004، ص 322.

3 - الموسوعة العربية العالمية، المرجع السابق، ج 16، ص 655.

4 - حسين مؤنس، فجر الأندلس، ط2، الدار السعودية، جدة، 1985، ص 100-101.

5 – نفسه، نفس الصفحتين.

6 - G.C.Miller, The coinage of Umayyade of Spain, Newyork , 1950, p 113-114.

Ibid , p 115-116. 7-

Ibid, p 116. 8-

Ibid, p 116-117. 9 -

10 - ناصر النقشبندي ، نقود أندلسية من اسبانيا، مجلة سومر، م 7، ج1، مديرية الآثار القديمة العامة، بغداد، 1951م ، ص 81.

11 - اختلف المؤرخون المحدثون على صحة هذا الزعم من صوابه، حيث يرى البعض أن الأمير عبد الرحمن الأوسط ليس أول من ضرب الدراهم في عهد الأمويين بالأندلس، و لكن ضربت منذ عهد عبد الرحمن الداخل، و إنما انتقل نظام السكة إلى مظلة الإشراف الحكومي في عهد عبد الرحمن الوسط بعد الإصلاحات الإدارية الواسعة التي قام بها، في حين فسر البعض هذا النص بصورة خاطئة حيث زعم أن الأندلس لم تكن لها عملة خاصة بها منذ فتحها المسلمون، و حتى بعد انفصالها عن الخلافة العباسية في عهد عبد الرحمن الداخل، و أن الأمير عبد الرحمن الأوسط قد عمد إلى إنشاء هذه الدار استجابة لمتطلبات الوضع الاقتصادي الجيد الذي كانت عليه الأندلس في عهده، بينما ذهب أحد الباحثين إلى أبعد من ذلك حين اعتقد أن هذا النص يخص عبد الرحمن الناصر، و أن الأندلس لم تكن لها عملة خاصة بها حتى عهد الناصر، و عول في رأيه على قول السيوطي بأن الأندلسيين كانوا يتعاملون بما يحمل إليهم من دراهم أهل المشرق (عاطف منصور محمد رمضان، موسوعة النقود في العالم الإسلامي،ط 1، ج1،دار القاهرة، 2004م،ص 460-461)

12 – علي بن موسى المغربي ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، تح. شوقي ضيف،ج 1،ط4، دار المعارف، القاهرة، 1993، ص 46.

13 - عاطف منصور محمد رمضان، المرجع السابق، ص 459.

14 - ناصر النقشبندي، المرجع السابق، ص 82.

15 - نفسه، ص 83.

16 - عاطف منصور محمد رمضان، موسوعة النقود في العالم الإسلامي، ط1، ج1، دار القاهرة، القاهرة، ص 459.

17 - ناصر النقشبندي، المرجع السابق، ص 83.

18 - أحمد فكري، قرطبة في العصر الإسلامي، تاريخ و حضارة، مؤسسة شباب الجامع، الإسكندرية، طبعة بدون تاريخ، ص 258.

19 - ناصر النقشبندي ، المرجع السابق ، ص 83-84.

20 - نفسه، نفس الصفحة.

21 – أبو مروان حيان بن خلف القرطبي ، المقتبس ، تح. شاليتما وآخرون،المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد، 1979، ص 243.

22 - نفسه.

23 – شهاب الدين أحمد بن محمد التلمساني المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب،تح.إحسان عباس،ج1، دار صادر، بيروت، ص 211.



24 - ذكر ابن خلدون إن المثقال من الذهب يزن اثنين و سبعين حبة من الشعير، و من الدرهم خمسة و خمسين حبة من الشعير (المصدر السابق ، ص 324).

25 - و هو العيار الجيد المضروب به المثل ، فكان يقال الدينار أو الدراهم القاسمية لجودتها و صاحبه قاسم بن خالد (ابن حيان ، المصدر السابق ، تحقيق شاليتما ، ص 243-244 ، ص 486- 487)

26 - أحمد فكري، المرجع السابق، ص 258

27 – أبو العباس أحمد بن مُحَمَّد المراكشي،ابن عذارى، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تح. ج.س.كولان وليفي بوفنسال، ط2،ج 2، دار الثقافة، بيروت، 1980 ، ص 215.

28 - احمد فكري، المرجع السابق، ص 258.\

29 - سالم عبد الله الخلف، نظم حجم الأمويين ورسومهم في الأندلس،ط1، ج 1 ، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 2003، ص 405 حاشية رقم 01.

30 - ناصر النقشبندي ، المرجع السابق. ص 84-85.

31 - أحمد فكري، المرجع السابق، ص 258.

32 - المقري، المرجع السابق ج 1، ص 211.

33 – أبو مُحَمَّد الحسن علي الشنتريني ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ق4، م 1، تح.إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1997، ص63.

34 - ابن حيان ، المصدر السابق ، ص243.

35 – ابن حيان،المقتبس في أخبار بلد الأندلس، تح.عبد الرحمان حجي، دار الثقافة، بيروت، 1983، ص 41.

36 - نفسه ، تحقيق شاليتما، ص 243.

37 - ابن عذارى، المصدر السابق، ج 2، ص 215.

38 - أمُحَمَّد بن عبود، جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري، تقديم ،مُحَمَّد المنوني، مطبعة النور، تطوان،1987، ص 111.

39 - كمال السيد أبو مصطفى، دراسات أندلسية في التاريخ و الحضارة، مركز الإسكندرية للكتاب، الإسكندرية، 2007م، ص 328، نقلا عن ابن رشد القرطبي، نوازل ابن رشد، نشر إحسان عباس، م 1، ج 3،مجلة الأبحاث، الجامعة الأمريكية، بيروت، 1969م، ص ص 41-53.

40 - نفسه، ص 328، نقلا عن نوازل ابن رشد، ص ص 13-14.

41 – نفسه، ص ص 328-329، نقلا عن نوازل ابن رشد، ص 13-14.

42 – نفسه، ص 329، نقلا عن نوازل ابن رشد ص 13، ص 35، ص 39، ص 41.

43 – امُحَمَّد بن عبود، المرجع السابق ، ص 112.

44 – المقري، المصدر السابق، ج4 ،ص 246.

45 – لقد ذكر المعتمد بن عباد أنه كان يهدي شعراءه هدايا تصل إلى خمسمائة مثقال (ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن مُحَمَّد بن عبيد الله القيسي الإشبيلي، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، تح. حسين يوسف خريوش،ط1 ، ج1، مكتبة المنار للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن ، 1989، ص 65).

46 - أمُحَمَّد بن عبود ، المرجع السابق ، ص ص 113-114.





المؤتمر الدولي العلمي السابع للمركز الأوروبي للبحوث والاستشارات

"الأندلس والأندلسيون في التاريخ والحضارة"

غرناطة – أسبانيا – مدرسة الدراسات العربية

25 - 26 / 3 / 2019

مقاربة كرونولوجية للوجود الثقافي العربي في بلاد الأندلس

د/ توابـي صندرة

جامعة منتوري قسنطينة– الجزائر

Email: sandra.touabi@gmail.com

Ref: 7/2018/351



ملخص:

يعـرف المشـرق بمنبـع الثقافـة العربيـة ومنطلـق الآداب والفنـون الـتي شـعَّت علـى مختلـف الأقطـار العربيـة والإسـلامية في مشـارق الأرض و مغاربهـا ، لكـن سـبق المشـرق باعتبـاره مـنهلا لهـذه الآداب لا يمنحـه صـفة التفـرد و الاحتكـار، فقـد انتشـرت اللغـة العربيـة وحملهـا أصـحابها مـن الفـاتحين الأولـين إلى جميـع الربـوع الـتي ارتفعـت فيهـا رايـة الإسـلام، وكانـت الأنـدلس إحـدى هـذه الربـوع الـتي عمّـر فيهـا الأدب العـربي قـرونا مـن الـزمن، وإنمـا وتطـور إلى أن صـار يـزاحم نظـيره في المشـرق، وربمـا تفـوق عليـه في كثـير الفنـون والموضـوعات، لقـد أصـبحت الأنـدلس مركـزا مشـعا لـيس علـى الحضـارة العربيـة في المشرق فحسب، بل على الحضارة الأوروبية ذاتها.


ISBN 978-1-9996437-4-4

أطلق العرب اسم الأندلس على البلدان الاسبانية التي فتحوها ، فتقلصت في الجنوب الغربي من القارة الأوروبية "التي تتصل بها من جهة الشمال الشرقي و يحجزها عن فرنسا جبال (البرانس) ، أما سائر الجهات فتحدق بها مياه البحار، فمن الشرق بحر الروم أي البحر الأبيض المتوسط ومن الغرب بحر الظلمات أي المحيط الأطلسي ، ومن الجنوب مزيج من مياه الأبيض و الأطلسي، أو ما كان العرب يطلقون عليه اسم (بحر الزقاق) والذي عرف باسم (مضيق جبل طارق) منذ الفتح العربي حتى يومنا هذا "[1]. و لقد تجاوز العرب لفظة "اسبانية (Hispanie) ، الاسم القديم الذي استعمله الرومان أو أيبيريا (Iberia) حسب التعبير اليوناني"[2]، إلى كلمة (أندلس) التي اشتقت من الفندال ، قبائل جرمانية حكمت اسبانية في مطلع القرن الخامس للميلاد[3] .

---

[1] عمر الدقاق: ملامح الشعر الأندلسي، بيروت، لبنان، ص 07.

[2] ابراهيم بيضون: الدولة العربية في اسبانيا النهضة العربية للطباعة و النشر، لبنان، ط2، 1980، ص 62.

[3] حنا الفاخوري: تاريخ الأدب العربي، المكتبة البوليسية، بيروت، ط9، 1978، ص788.



المحيط التاريخي والبيئة السياسية:

أغرت طبيعة الأندلس الناس منذ العصور القديمة ، وطمحت نفوسهم إلى غزوها والاستيلاء عليها فنزل بها الكلت و البسك والجلالقة ، والكثير من البرابرة ثم الفينيقيون وأهل قرطاجنة قبل الميلاد بقرون واستولى عليها الرومان أوائل القرن الثالث الميلادي ، ثم أغار عليهم قبائل الفندال وملكها بعدهم القوط ، ودخلها العرب في أواخر القرن الأول الهجري ولهذا اختلف الأصول العرقية لسكان بلاد الأندلس وتنوعت وكانت مزيجا من شعوب قديمة وقبائل متعددة وقد نشأ من هذا كله جيل عربي جديد ، له شتى الخصائص الحضارية [1].

يذكر حسين مؤنس أنه في أواخر القرن الرابع الميلادي استطاع القوط الغربيون أن يسيطروا على القسم الغربي من الدولة الرومانية وفرض سيادتهم عليها ، فقد استقروا في شبه الجزيرة وأخذوا يمتدون في نواحيها شيئا فشيئا حتى استقلوا باسبانيا وأعلنوا أنفسهم ملوكا غير تابعين لأحد [2] ؛ في هذه الفترة كان العرب قد سيطروا على جميع بلاد المغرب وطمحوا إلى فتح الأندلس بعدما انتهوا من فتحهم للمغرب وخاصة بعد معرفتهم بالمحن التي تمر بها دولة القوط، وكذا لمعرفتهم بثراء الأندلس وغناها .

اختار موسى بن نصير القائد طارق بن زياد حاكم طنجة في ذلك الحين لهذه المهمة الصعبة ، لشجاعته الفائقة ومهارته العالية في المعارك وبعد تغلغله في البلاد ، لحق به موسى واصلا الفتوحات إلى أن انتهى بهما الأمر بإبعادهما و تجميدهما عسكريا وذلك خوفا من طموحهما الذي جاوز سياسة الخلافة آنذاك.

فقد " فتح المسلمون خلال القرن الهجري الأول بلاد العرب كلها والعراق و فارس والشام وجزءا من أسيا الصغرى ومصر والشمال الإفريقي وشبه الجزيرة الأيبيرية " ولكنهم لم يتكلفوا في فتح قطر من الأقطار مؤونة هي أيسر مما تكلفوه في فتح هذا القطر الأخير."[3] في تلك الأثناء فتك العباسيون ببني أمية ، وانتقل الحكم إلى بني العباس فنجا من بطشهم صقر قريش عبد الرحمان بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان الملقب بالداخل، وخرج هاربا من العرق هو وأهله، متجها إلى بلاد المغرب طالبا مساعدة أهلها وساعيا لنيل نصرتهم حتى يدخل بلاد الأندلس، فكان له ذلك سنة 138 هـ بعد حروب كثيرة، وساعده في ذلك اضطراب الحكم فيها [4].

فاستقر بقرطبة ، واتخذ منها قاعدة لبناء إمارة تكون نواة لدولة ثانية للأمويين ، تجدد ما انطمس بالمشرق من معالم خلافتهم ، وما انقرض من أثارهم، فشيد الدور والقصور ، وبنى المسجد الجامع بقرطبة ، ودون الدواوين وفرض الأعطية وعقد الأولية ، جند

---

[1] ينظر هامش كتاب عبد المنعم خفاجي ، الأدب الأندلسي التطور والتجديد، ط1 ، دار الجيل ، بيروت ن لبنان، 1992، ص 13.

[2] ينظر: حسين مؤنس فجر الأندلس، الشركة العربية للطباعة القاهرة ، مصر ، ط1 ، 1959 ، ص 2-4.

[3] حسين مؤنس: فجر الأندلس، ص 122.

[4] جرجي زيدان : تاريخ التمدن الإسلامي ، ترجمة حسين مؤنس ، دار الهلال القاهرة ن مصر ، المجلد 2،ج4 ، ط2، ص 221.


ISBN 978-1-9996437-4-4

الأجناد ..." واستطاع عبد الرحمان الداخل بذكائه وجرأته أن يبني للأمويين ملكا جديدا بالمغرب بعد زوال ملكهم في المشرق ، على الرغم مما واجهة من صعاب ومشقات "[1].

واقتدت هذه الدولة في سياستها بالدولة العباسية ، وكان مؤسسها يسعى جاهدا لاستمرارها ونبوغها غير انه كان حريصا على احترام الخلافة آنذاك ، " وقد حكم عبد الرحمان أولا باسم الدولة العباسية وخطب بها للمنصور نحو سنة ولم يجسر في بادئ الرأي على إنشاء خلافه أخرى مع وجود الخلافة العباسية لأن النبي (صل الله عليه وسلم) واحد وخليفته واحد."[2]

وكانت الأندلس أيام عبد الرحمان الأول على أحسن حال ، فقد حذا حذو العباسيين في سياسة وأدرته وسار على طريقة زعمائها وعملائها ، وكانت نتيجة إتباع هذه السياسة توفرها على أحسن حال من مجد وثروة في جميع الجوانب، فاتسم عهد بني أمية الأندلس بالازدهار والرقي والحضارة .

ولم يدم ذلك الحال بالدولة طويلا ، حيث تعاقب على عرشها من أولاده و أحفاده، فأخذوا يستبدون بالحكم لتنوع أجناسهم وشدة تنافرهم ، فعملوا على هتك ذلك المجد والفتك به حتى أصابهم داء الأمم فتفرقوا وتمزقوا ، وانحل ملكهم إلى دويلات صغيرة عرف أصابها بملوك الطوائف وهم من العرب كابن عباد في اشبيلية ن وبني جهور في قرطبة ومن البربر كابن زيري في غرناطة ويذكر مُحَمَّد عبد الله عنان وقد سقطت قواعد الأندلس الشهيرة في سلسلة من المعارك والمحن الطاحنة التي تقلبت فيها الأمة الأندلسية منذ انهار صرح الخلافة الأموية في الأندلس في أواخر القرن الرابع الهجري ، وقامت دولة الطوائف الصغيرة المفككة " .[3]

وكان عهدهم عهد اضطراب وتفكيك ، وعهد فتن وحروب ، وكثر التنافس و أصبح على أشده بين ملوك هذه الدول فضلا على عودة حركة الاستيراد النصراني التي رفع لوائها آنذاك فاستنجد رؤساء الطوائف بيوسف بن تاشفين حاكم دولة المرابطين ودعاه أهل الأندلس حتى يكونوا يدا واحدة للتصدي للعدو، فكانت دولة المرابطين التي قامت سنة (484 هـ -1091) تبعث الدين الإسلامي وترسيخه من جديد، وأنقذ يوسف دولة الأندلس وقرب مابين أهلها وأهل المغرب تحت ظل دولة واحدة، ثم ما لبث أن دب التحاسد والتباغض بين ملوك الطوائف و عاودتهم الفرقة و الشقاق مما أدى إلى ضعف دولة المرابطين في عز شبابها وقيام دولة الموحدين التي يتزعمها مُحَمَّد بن تومرت وكان ذلك (سنة 1146 م) ولقد اشتهر ابن تومرت بالزهد والعلم والشجاعة، وكثرت المعارك بين دولة الموحدين وبين الدولة المندثرة ، وانتشرت الفتن والانقلابات مما ساعد على ظهور دولة بني الأحمر [4]. يقول عبد

---

[1] عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس ، دار النهضة العربية والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط2، 1396 هـ -1976 م.ص 52-53.

[2] جرجي زيدان : المرجع السابق ، ص221.

[3] مُحَمَّد عبد الله عنان : دولة الإسلام في الأندلس (نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين) ، مكتبة الخنجي ، مصر ، القاهرة ، العصر الرابع ، ط4 ، 1987 ص 16.

[4] الأمير شكيب ارسلان ك خلاصة تاريخ الأندلس ، منشورات مكتبة الحياة لبنان ، بيروت ، 1403 هـ -1983م ، ص 44 -45.


ISBN 978-1-9996437-4-4

العزيز عتيق: وخلال هذه الفترة التي كانت فيها الأندلس ترزح تحت عبء من الفتنة والضعف وتنازعها الأهواء ، ظهر بنو الأحمر.[1]

وقد ظل الانقسام في تطور بين تلك الدول مما ساعد الإفرنج على استلاب الملك واسترجاع المدن واحدة بعد الأخرى ، واستمر الأمر بالجزيرة على هذه الحالة مدة ، والمسلمون لا يزدادون إلا ضعفا و العدو تكالبا وشدة حتى استولى على الجزيرة بأسرها ، وكان استيلاؤه على حمراء غرناطة ودخول جيشه لها في ربيع النبوي من عام سبعة وتسعين وثمان مائة ."[2]

ويؤكد جرجي زيدان ذلك بقوله " وأخر مدينة افتتحها الإفرنج من تلك المملكة غرناطة وكانت في حوزة بني نصر نسبة إلى يوسف بن نصر من (ستة 629 هـ) ، وتوالى عليها منهم بضعة وعشرون ملكا ، أخرهم أبو عبد الله مُحَمَّد بن علي، فاستخرجها الإفرنج من يده (سنة 897 هـ) "[3].

ويقف المقري في أزهار الرياض عند الحدث التاريخي ، ليصف خروج الأمير النصري من ملكه وعزه قائلا : " ولما دخل النصاري إلى الحمراء خرج أميرها أبو عبد الله مُحَمَّد بن أبي الحسن علي النصري ، واشترط المسلمون على العدو الكافر شروطا أظهر قبولها ، وبسط لهم جناح العدل حتى بلغت بزعمهم نفوسهم مأمولها ، وكان من جملتها أن من شاء البقاء عنده أقام في ظل الأمان مكرما ومن أراد الخروج إلى بر العداوة أنزل بأي بلاد شاء منها ، من غير أن يعطي كراء و لا مغرما وأظهر للمسلمين العناية والاحترام ، وحتى كان النصارى يحسدونهم في ذلك ويقولون لهم : أنتم عند ملكنا أعز وأكرم منا ، ووضع عنهم المغارم حلية منه وكيدا ليغرهم بذلك ويثبطهم عن الجواز، فوقع الطمع لكثير من الناس، وظنوا أن ذلك البرق ليس بخلب ، فاشترى كثير من المقيمين الرباع العظيمة ممن أراد الذهاب للعدوة، بأرخص الأثمان وأمر – لعنة الله – بانتقال سلطان غرناطة أبي عبد الله إلى قرية أردنيش ، من قرى البشرة ، فارتحل أبو عبد الله بعياله وحشمه وأقام بها ينتظر ما يؤمر به ثم ظهر للطاغية أن يجيزه إلى العدوة ، فأمره بالجواز ، وأعد له المراكب العظيمة وركب معه كثير من المسلمين، ممن أراد الجواز ، حتى نزلوا بمليلة من ريف المغرب ، ثم ارتحل السلطان أبو عبد الله إلى مدينة فاس – حرسها الله – ومازال أعقابه بها إلى الآن من جملة الضعفاء السؤال بعد الملك الطويل العريض ، فسبحان المعز المذل ، المانح المانع لا اله إلا هو ." [4]

وقد سقط بسقوط غرناطة أخر معقل للعروبة والإسلام في تلك الربوع.

---

[1] عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس ،ص 119.

[2] المقري(شهاب الدين احمد بن مُحَمَّد التلمساني) أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض تحقيق السقا ، إبراهيم الابياري عبد الحفيظ شلبي صندوق أحياء التراث الإسلامي المشترك بين المملكة المغربية ودولة الأمارات العربية المتحدة ، مطبعة المحمدية الرباط ، المغرب،ج1، دط ، 1398 هـ، 1978 م، ص 65.

[3] جرجي زيدان : تاريخ التمدن الإسلامي ، ص 288.

[4] المقري : أزهار الرياض ، ج1 ، ص 67.


ISBN 978-1-9996437-4-4

المناخ الثقافي في بلاد الأندلس:

تأثرت الثقافة الأدبية في الأندلس بنظريتها في المشرق ، وكانت وليدة لها نظرا لملائمة ووفرة الظروف التي ساعدتها على ذلك، وانتقل الأدب المشرقي إلى الأندلس مع الفتح دون تبديل أو تعديل فطبعت الحركة الأدبية بطابع مشرقي محض سواء كان ذلك في الأغراض أو الأساليب.

فعمل أدباء المشرق الذين انتقلوا إلى المغرب حاملين ضروبا من الفن والعلم و الحضارة على نشر الأدب المشرقي وتأصيله إرضاءا لمطالب الأمراء الحكام الذين تطلعوا إلى منافسة بني العباس في بغداد وظهر ذلك التطلع في إنشاء المعاهد العلمية والمدارس ونقل ما صنف في الشرق ونشره في الغرب، فقد «كان همّ خلفاء الأندلس وأمرائها مضاهاة العباسيين ومنافستهم في كل شيء ومن مظاهر هذا التقليد أنهم كانوا يسمّون مدنهم وشوارعهم وخلفائهم بأسماء مدن الشرق وشعرائه وخلفائه ، فيدعون غرناطة دمشق ، واشبيلية حمص ...ويلقبون أبا غالب الأندلسي بابي تمام وابن زيدون بالبحتري، وابن هاني بالمتنبي»[1]. كما أرسلت البعثات إلى الشرق، وجمعت الكتب واستعمل النسخ والتجليد، و توطدت العلاقة بين طرفي العالم العربي وأصبحت حياة العرب مزيجا من حياة الأندلسيين وحياة المشرقيين، بالإضافة إلى تفشي فن الغناء والموسيقى فشوا واسعا، فكان للمغنيات والقيان فضل في نشر الأدب المشرقي، ويذكر إحسان عباس أن الغناء كان من أكبر العوامل التي مكنت للنماذج المشرقية في البيئة الأندلسية ، لأن التفاعل بين الموسيقى والشعر ذو قدرة على توجيه هذا الأخير و تحديد قوالبه، وكاد اعتماد الأندلسين يكون كليا على التلاحين المشرقية وكان الأمراء يبذلون الأموال الكثيرة في استقدام الجواري المشرقيات لتفوقهن في هذه الناحية.[2]

ولقد بلغت الثقافة الأندلسية أوجها في هذا العصر الذهبي ، وامتلكت من القوة و الثروة والوحدة والحضارة والعمارة والفن والأدب ما كانت تضارع به بغداد ، وأكثر ما شمله ذلك النبوغ مراكز الإشعاع العقلي وأهمها قرطبة وكانت تشبه مدينة دمشق وتنافس كبرياء بغداد، وغرناطة التي ازدهرت في عصر ملوك الطوائف وكانت تسمى عند العرب بدمشق الأندلس.

ولكن كل ذلك بدأ يتلاشى شيئا فشيئا، وبدأت مظاهر التحرر تبرز أكثر فأكثر منذ القرن الحادي عشر، وبدأ يبرز للعيان أدب أندلسي خالص سواء كان ذلك في الشعر أو النثر، يحمل ملامح جديدة تميزه عن ذلك المعهود.

واهتم الأمراء والخلفاء بالأدب عامة لاسيما الشعر منه، فكان الأدب في مراحله الأولى أدبا مشرقيا انتقل إلى الأندلس مع الفتح ، كان يحاكي الأدب العباسي ويرغب في مجاراته ثم منافسته والتفوق عليه فيما بعد، رغم أن ما ميّزه هو الاقتداء به في جميع نواحي الحياة .

وما إن كان القرن الخامس للهجرة حتى بدأ الأندلسيون يتخلون عن التبعية و التقليد ويطمحون في التحرر والتجديد ، فظهرت جملة من الكتب التي صنفت لجمع الشعر الأندلسي الذي ظهرت فيه آثار بيئة الأندلس الجديدة.

---

[1] حنا الفاخوري : تاريخ الأدب العربي، ص 792.

[2] إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي(عصر سيادة قرطبة)، دار الثقافة للطباعة والنشر، لبنان، بيروت،ط2، 1969 ، ص53.



كان لطبيعة تكوين المجتمع الأندلسي الذي امتزجت فيه –بعد الفتح– أجناس مختلفة أثر في إخصاب الحياة الثقافة والأدبية التي حملت بعض مظاهر التجديد الذي كان قد ساد في المشرق ومس جميع مظاهر الحياة، ولاسيما الحياة الشعبية البسيطة. يذكر إحسان عباس أن الشعر الأندلسي الذي رسخ أصوله أناس نبتوا في البيئة الأندلسية، أخذ يتكون من الناحية الزمنية حين كان الشعر المشرقي يشهد تجديد بشار وأبي نواس ، ولما كان الأندلسيون حينئذ يلتفتون في كل شيء إلى المشرق ، فقد اتخذوا شعر المحدثين مثلا يقلدونه ومنارا يهتدون به[1].

وشاع الشعر بين عرب الأندلس على اختلاف طبقاتهم شيوعا واسعا جدا ، وانتشر في جميع الطبقات ، فزاوله الملوك والوزراء وأنشده القضاة والعلماء، وفاه به القائد في مقدمة الجيوش والجندي في ميادين القتال حتى لتحسب أن الشعر في الأندلس لغة الحياة، فالشعر في الأندلس لم يكن «وقفا على الشعراء وحدهم، وإنما شاركهم في نظمه، وإلى حد الإجادة أحيانا، كثيرون من أهل البلاد على اختلاف أهوائهم و مشاربهم، وبُعد ما بينهم وبين الأدب، من حيث أعمالهم وتخصصاتهم وقلما خلت ترجمة أندلسي من شعر منسوب إليه، سواء أكان المترجم له أميرا، أو وزيرا أو كاتبا، أو فقيها أو نحويا، أو فيلسوفا أو طبيبا، أو غير ذلك».[2]

ومر الشعر الأندلسي بمراحل منذ الفتح وحتى آخر عهد للعرب والمسلمين بالأندلس ، فكانت نشأته في عهد الولاة وكان شعرا مشرقيا في معانيه وأساليبه، ثم جاء عهد بني أمية، فأولاه الحكام والأمراء من العناية والأهمية ما مكنه من الانتشار والترسيخ، فوصلت الحضارة الأندلسية في ظل هذه الخلافة إلى ذروة النضج حتى قامت على أنقاضها دويلات يتنافس حكامها على طلب العلم ونظم الشعر والتراسل به وجمع الشعراء، وأشهر هؤلاء الحكام "المعتمد بن عباد" صاحب اشبيلية.

يقول مصطفى الشكعة: « ويطلع القرن الخامس الهجري على بلاد الأندلس فإذا بالحضارة الإسلامية بكل أسبابها ومقومتها قد كستها أنوار المعرفة، وإذ الأدب من شعر ونثر قد جرى على الألسنة إنشادا من فيض القرائح ساعد على ذلك تعدد الملوك والعواصم فكانت هذه الفترة، فترة ملوك الطوائف، وحرص كل ملك على أن يجمع حوله أكبر عدد من الأدباء والشعراء »[3].

ففي أيام ملوك الطوائف خسر العرب قوتهم السياسية ، ولكن ظلت العلوم والآداب زاهرة منتشرة ، وكان الشعر الأندلسي خاصة أكثر عذوبة ورقة من الشعر المشرقي، و «استطاعت بالرغم من صغرها وتطاحنها في ميدان الحرب أن تعيد لمحة من بهاء الدولة الإسلامية ، وسطعت آيات الحضارة الأندلسية في قصورها ومنشاتها ، وأينعت في ظلها دولة التفكير والأدب»[4]. كما ظهرت في هذه الحقبة جملة من الفنون المستحدثة التي ابتدعها الأندلسيون ، و من بينها فن الموشح الذي ظهر في أيام ملوك الطوائف، وقد أجمع مؤرخو الشعر العربي على أن الموشحات فن أندلسي خالص، كانوا ينظمونه على ترتيب مخصوص من قواف متنوعة.

---

[1] إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي(عصر سيادة قرطبة)، ص47.

[2] عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس ، ص 167.

[3] مصطفى الشكعة : الأدب الأندلسي (موضوعاته وفنونه) ، دار العلم للملايين ، لبنان بيروت ، ط6، 1986 م، ص 141.

[4] مُحَمّد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس(نهاية الأندلس و تاريخ العرب المنتصرين)، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، العصر الرابع، ط4، 1987، ص 435.


ISBN 978-1-9996437-4-4

وظهر نفر من المفكرين والأدباء والشعراء من بينهم الفيلسوف "ابن حزم" المتوفى سنة (456 هـ) و"ابن حيان" المتوفى سنة (469هـ) ومن الشعراء والأدباء "ابن زيدون" المتوفى سنة (462 هـ) و"ابن عبدون" المتوفى سنة (520 هـ).[1]

وكانت «دول الطوائف أو دويلاتها تتألف من مدينة وما حولها، أو مدينتين، أو أكثر من ذلك بحسب المقدرة والنفوذ، وقد اتخذوا جميعا شارات الحكم وأبهة السلطة وجمعوا في بلاطاتهم الشعراء والكتاب والعلماء ، وبددوا الأموال ، و أغدق كثير منهم على الحركة الأدبية والعلمية .وقد صور "ابن رشيق" هذه الدويلات في قوله :

مما يزهدني في أرض أندلــس   ألقاب معتمد فيها ومعتضد*

ألقاب مملكة في غير موضعها   كالهر يحكي صولة الأسد ».[2]

ويرى البعض، منهم "عمر فروخ" أن الثقافة في الأندلس لقيت في عصر الطوائف كثيرا من الحرية والتشجيع ولكنها لم ترزق كثيرا من الاتساع، لأنها تحتاج في رأيه إلى زمن تنضج فيه شيئا فشيئا بخلاف الحضارة التي يمكن أن تستبحر في الزمن القصير بعامل النقل والتقليد.[3]

ولم يظل بملوك الطوائف أكثر من قرن واحد، وحل عهد المرابطين؛ هذا العهد الذي مني فيه الشعر الأندلسي بالانحطاط والتلاشي ، فلم تكن تهزهم أصداء الشعر والأدب الرفيعة ، وطردت في ظلهم كتب الأصول المشرقية ، وترتب على ذلك أن ركدت دولة التفكير والأدب وذوي بهاء الدولة الإسلامية ، رغم ظهور جمهرة من الشعراء والعلماء أمثال "ابن بسام" صاحب (الذخيرة) المتوفى سنة (542 هـ)، و"ابن قزمان" المتوفى سنة (555 هـ) أمير الزجل الأندلسي، و لكن كان ظهورهم أثر من أثار النهضة الفكرية والأدبية في ظل دولة الطوائف [4]، وفشي فيه الذوق السوقي واتسم الشعر بسمة البذاءة ، وانتشر الزجل، فكان عهد كبار الزجالين.

وخلفت دولة المرابطين الحكم لدولة الموحدين، التي اطمأنت في ظلها الأندلس وتمتعت بالأمن والهدوء، وظهر فيها نظام جديد قام على رعاية خلفاء الموحدين وسادتهم في حكمة وتعقل[5].كما اتسم هذا العصر بازدهار العلوم المختلفة ونبوغ علماء في كل فرع، و الاهتمام بتأسيس المعاهد والمدارس الكثيرة، وكان اتجاههم اتجاها مغايرا لما سار فيه سلفهم المرابطون .فقد كان الأمراء يحيطون

---

[1] محمد عبد الله عنان: المرجع نفسه، ص 435.

* المعتمد والمتعضد لقبان من دولة بني عباد، ضربهما الشاعر مثلا .

[2] محمد رضوان الداية : في الأدب الأندلسي، دار الفكر المعاصر، بيروت ، لبنان /دمشق، سوريا، ط1 ، 2000 م ، ص34.

[3] عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي، دار العلم للملايين،بيروت، لبنان، ج4 ، ط2 ،1984 م ، ص392.

[4] محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس(نهاية الأندلس و تاريخ العرب المنتصرين)، ص436.

[5] حكمة علي الأوسي : الأدب الأندلسي في عصر الموحدين، مكتبة الخانجي، بالقاهرة ، مصر ، دط، 1976 م ، ص25.


ISBN 978-1-9996437-4-4

أنفسهم بالفلاسفة و الشعراء ، واستعادت الحركة الفكرية الحرة خلال حكمهم نشاطها وحيويتها، و كان الكثير من الأمراء الموحدين يميلون إلى الأدب ويكرمون أهله[1].

وأخر عهد للشعر الأندلسي هو عهد بني الأحمر في غرناطة الذي اشتهر فيه الشاعر الكبير "لسان الدين ابن الخطيب"، والشاعر "ابن زمرك"، وكان عصر ازدهار في دولة الفكر والأدب، وذاع صيت طائفة من الشعراء والأدباء الذين أعادوا للأدب الأندلسي عظمته وقوته .و «نالت الحركة الشعرية في ظل بني الأحمر حظا بالغا من الاهتمام والعناية و خاصة في القرن الثامن الهجري بعد أن استقرت البلاد وهدأت الأمور»[2].

وقد ظهرت أثار تلك البيئة الثقافية على الشعر خاصة ، فلا يعقل أن يعيش فيها الشعر كما عاش في الأزمان الغابرة، وإنما قدر له أن يكتسب ميزات جديدة و خصوصية مبتكرة وأبواب مستحدثة في موضوعاته، انفرد بها عن غيره من الفنون السابقة له كما اكتسب ميزات أخرى في أسلوبه بعضها مستحدث وبعضها امتداد للقديم . و« هكذا تفتحت ملامح شخصية طريفة في الأندلس، لا هي بالعربية المعهودة ولا هي بالأعجمية السالفة؛ إنها الشخصية الأندلسية التي حافظت على مقومات الأصالة واستجابت في الوقت نفسه إلى دواعي التجديد، وذلك ما أدى بعد حين إلى ظهور نماذج أدبية تتسم بالطرفة والابتكار ، حتى بلغ ذلك ذروته في ظهور فن الموشحات »[3].

[1] حكمة علي الأوسي : المرجع نفسه ، ص-ص،35،34.

[2] علي مُحمَّد النقراط : ابن الجياب الغرناطي(حياته و شعره)، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، بنغازي، ليبيا، ط1، دت، ص85.

[3]عمر الدقاق: ملامح الشعر الأندلسي، دار الشرق العربي، بيروت، لبنان، دط، دت، ص 45.



مملكة غرناطة:

مملكة غرناطة أو الأندلس الصغرى؛ على أن الصراع السياسي كان على أشده في القرن الهجري الثامن فقد توالى على عرشها منذ مطلع هذا القرن حتى نهايته أحد عشرة سلطانا من بني الأحمر [1]، فكان عصر بني الأحمر الصحوة العربية الإسلامية الأخيرة في الفردوس الأندلسي، واستمرت دولتهم أكثر من قرنين ونصف قرن من الزمان، وكانت مدتهم بين النهضة المجددة في مناحي الحياة العلمية والعملية والثقافية والعمرانية من جهة أخرى[2].

واستمرت المملكة في حمل لواء الحضارة الأندلسية، فتطاولت فيها الحركة الفكرية بحيث بلغت ذروة التقدم والازدهار في العصر النصري (...) وكان لتشجيع ملوك بني نصر أثر واضح في هذه النهضة الفكرية؛ إذ كانوا حماة للفكر والأدب بل كثيرا منهم كانوا يعدون من جملة الأدباء والعلماء.[3]

غرناطة التي شاءت لها الأقدار أن ترث مجد قرطبة واشبيلية، قرطبة عبد الرحمن الناصر بزهرائها ورصفاتها، واشبيلية بطربها وبكل ما لذ وطاب، أو كما يقول عاشقها "الشقندي" : «حليب الطير لو بحثت عنه فيها لوجدته، اشبيلية أميرة فارسها الشاعر المعتمد بن عباد صاحب المقولة الشهيرة التي رد بها على مساومة ملك النصارى "ألفونسو السادس"[*]:« أفضل أن أكون راعيا للجمال بصحراء إفريقيا على أن أكون راعيا للخنازير بقشتالة »[4].

وغرناطة مدينة من أعظم المدن وأقدمها، ويذكر صاحب النفح أن « من أشهر بلاد الأندلس غرناطة وقيل أن الصواب أغرناطة – بالهمزة – ومعناها بلغتهم الرمانة، وكفاها فخر ولادة لسان الدين بها»[5].

---

[1] وقبل أن ينتصف القرن الثالث عشر تم استرجاع المقاطعات الأندلسية واحدة بعد الأخرى، ما عدا غرناطة التي بقيت بأيدي ملوكها بني الأحمر ومن المعروف، أن طليطلة سقطت عام 1085م ، وقرطبة في عام 1236م،واشبيلية في عام 1248 م.ينظر، نجيب زبيب: الموسوعة العامة لتاريخ المغرب والأندلس، دار الأمير للثقافة والعلوم، لبنان، 1995 م.و ينظر، أحمد سليم الحمصي: ابن زمرك الغرناطي ، دار الإيمان، بيروت، ط1 ، 1985 م، ص44.

[2] مُحَمَّد رضوان الداية : في الأدب الأندلسي، ص 39.

[3] أحمد سليم الحمصي : ابن زمرك الغرناطي ، ص 53.

[*] الفونسو السادس القشتالي، الملك المسيحي صاحب النظر و التمكن و الطموح الكبير، حامي طائفة المدينة الإسلامية طليطلة لمدة طويلة، و جعل منها عاصمته الجديدة بعد سقوط قشتالة، و قد جعل منها أيضا الوريثة البينة لبعض الانتصارات التي افتقدتها قرطبة و الأندلس. و قد رعى و شجع الفونسو–و تبعته في ذلك سلالته من خلفائه المؤثرين–العديد من عناصر الثقافة العربية، و من الثروات الفكرية التي استفاد منها الغرب اللاتيني، فأضحت طليطلة عاصمة للترجمة و جالبة للتنافس الفكري و الثقافي و خاصة في مجال العلوم و الفلسفة.و كان منافسه على طليطلة "المعتمد بن عباد". ينظر،ماريا روزا مينوكال: الأندلس العربية(إسلام الحضارة و ثقافة التسامح)، تر: عبد المجيد جحفة و مصطفى جباري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب،ط1، 2006، ص 40.

[4] عبد الله حمادي: دراسات في الأدب المغربي القديم ، منشورات دار البعث، الرحاب، الجزائر ، ط1 ، 1986 م ، ص 368.

[5] المقري : نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس، دار صادر للنشر و التوزيع ، المجلد الأول، بيروت، لبنان، دط،1968،ص 147.


ISBN 978-1-9996437-4-4

ويقول في أزهار الرياض: « وكانت غرناطة منتهى الآمال، ووسطى قلادة الأمصار ولم تزل محاسنها مجلوة على منصة الدهور والأعصار، وقد استولى وصفها لسان الدين الوزير أبو عبد الله بن الخطيب في كتابه الإحاطة، ويرحم الله القائل:

غَرناطةُ مَالهَا نَظير   مَا مَصرُ الشّامُ مَا العراق ؟

مَا هي إلا العروسُ تُجلَى   والأَرض من جمْلة الصَداق »[1].

هي المدينة الساحرة[*]، التي ملكت على كل شاعر هام بها جوارحه وكيانه و تحولت في وجدانه معشوقة فاتنة متقنة لفنون الحب فهي « غرناطة التي عشقها أعداؤها حتى الثمالة من ملوك وفرسان وشعراء جوالين، عرفوا بشعراء التخوم أو الثغور و الذين أعطوا الكثير من الوهج العاطفي لهذه الجوهرة الشرقية فتمثلوها امرأة حصانا، ممنعة في شرعة أمير عربي عزيز الجانب، وتمثلوها عروسا مهرها مال الدنيا وتيجان السلاطين، تمثلوها ملكة الشعراء وإن شئت جنية ساحرة سلبت مهجة العصور الوسطى»[2].

ولقد خصها "لسان الدين ابن الخطيب" بوصف جاء فيه: أنها حاضرة الدنيا لحصانة وضعها وطيب هوائها ودور مائها، ووفر مادتها فأمن فيها الخائف، ونظم النشر ورسخت الأقدام، فهي قطب بلاد الأندلس ودار الملك، كما ذكر على لسان علماء ومؤرخيها أنها كانت قاعدة الدنيا وقرارة العليا وحاضرة السلطان، وقبة العدل والإحسان، لا يعدلها في داخلها ولا خارجها بلد من البلدان، ولا يضاهيا في اتساع عمارتها وطيب قراراتها وطن من الأوطان ولا يأتي على حصر أوصاف حالها وعد أصناف جلالها قلم البيان[3].

وكان القرن الثامن أزهى عصر عرفته مملكة غرناطة التي أخذت تسترد نوعا من القوة والتمكن وتعيد إلى الحياة ذكريات قرطبة واشبيلية سواء في ذلك الحياة السياسية، أو الحياة الثقافية عامة والفكرية الفنية خاصة، فقد شهدت في النصف الأخير من هذا القرن ذروة قوتها حيث سطع في هذه الفترة أعظم مفكري الأندلس، وأعظم كتابها وشعرائها كما طبعت بتميز إنتاجها الأدبي في النظم والنثر، وقامت بالحفاظ على التراث الأندلس وبإيواء الوافدين إليها من المدن الأخرى ، وكان من بينهم العلماء والكتاب والشعراء، و بإثراء الحياة الفكرية بالمؤلفات الجيدة في مختلف العلوم والفنون، وإنشاء المدارس والمعاهد .

يقول "مُحَّد عبد الله عنان" في مقدمة الإحاطة: «كان القرن الثامن الهجري في مملكة غرناطة بالنسبة لدولة التفكير والأدب عصر النضج والازدهار وفيه ظهرت طائفة من أكابر المفكرين والشعراء الذين أعادوا روعة الأدب الأندلسي في أعظم عصوره، مثل ابن

---

[1] المقري: أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، ج1، ص 55.

[*] ومع إنهيار دولة الموحدين وتقدم النصارى في ربوع الأندلس عادت غرناطة لتصبح عاصمة لمملكة جديدة كتب لها أن تكون الأخيرة في الأندلس وبدأ ذلك مع انتقال مُحَّد الأحمر مؤسس المملكة فيها فوق تل الحمراء بادئا تشييد مفخرة المدينة، قصور الحمراء التي بناها على أنقاض قلعة أموية سابقة وتفنن في زخرفها حتى صارت من آيات الهندسة الفنية وبدائع البناء في الأندلس.

[2] عبد الله حمادي: دراسات في الأدب المغربي القديم، منشورات دار البعث، مكتبة الرحاب، الجزائر،ط1، 1986، ص 368.

[3] ابن الخطيب : الإحاطة في أخبار غرناطة ،تح: مُحَّد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، القاهرة ، مج 1 ، ط2، 1973، ص 93.



سلبطور الهاشمي وابن خاتمة الأنصاري شاعر المرية، (...) والوزير ابن الخطيب والوزير ابن زمرك، و الوزير ابن الحيانّ وغيرهم ممن حفل بهم هذا العصر، و زخرت دولة التفكير والأدب بآثارهم التي انتهى إلينا منها الكثير»[1].

فقد ساهم هؤلاء الأعلام الكبار في الفنون الأدبية نظما وتأليفا وأضافوا إلى تراثهم ما يدل على رغبتهم في مجاراة علماء الأدب العربي وفحول الشعراء من خلال نصاعة بيانهم وألق عبارتهم وجودة صياغتهم،« ويعد القرن الثامن الهجري عصرا مميزا بالنظر لما يشتمل عليه من أعلام مشاهير في فن الشعر والموشحات. وإذا أجلنا النظر في المشرق العربي خلال هذه الفترة فإننا لن نجد من يماثل ابن الجياب وابن الخطيب وابن زمرك وابن خاتمة وغيرهم كثير، فقد عرفت الأندلس تطورا أدبيا ملحوظا بالمقارنة مع المشرق أثناء هذه الفترة »[2].

---

[1] ابن الخطيب : الإحاطة في أخبار غرناطة ، ص 17.

[2] علي محمّد النقراط: ابن الجياب الغرناطي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع ، بنغازي ، ليبيا ، ط1 ،دت، ص85.





المؤتمر الدولي العلمي السابع للمركز الأوروبي للبحوث والاستشارات

"الأندلس والأندلسيون في التاريخ والحضارة"

غرناطة – أسبانيا – مدرسة الدراسات العربية

25 - 26 / 3 / 2019

الاحتجاج النحوي عند نحاة الأندلس

د/ هدى بنت سعيد محمد البطاطي

جامعة الملك عبدالعزيز- فرع السليمانية– المملكة العربية السعودية

Email: halbatate@kau.edu.sa

Ref: 7/2018/354



الملخص:

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين سيدنا مُحَمَّد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد؛ فقد شغلت قضية الاحتجاج علماء اللغة؛ إذ تعددت مصادر الاحتجاج واختلفت مناهج النحويين وآرائهم حولها فكان لكل من البصرين والكوفيين مناهج وقواعد في التعامل مع الشواهد النحوية.

ومن منطلق الوقوف على مصادر الاحتجاج النحوي لدى نحاة الأندلس، وموقفهم من الشواهد النحوية وكيف تعاملوا معها، ومدى تأثرهم بالمدرستين البصرية والكوفية جاءت هذه الدراسة المعنونة بـ(الاحتجاج النحوي عند نحاة الأندلس) للإجابة عن عدد من التساؤلات، منها:

- ما موقف النحاة الأندلسيين من الأصول النحوية والاستشهاد النحوي؟
- فيم اختلف نحاة الأندلس عن سابقيهم من مدرستي البصرة والكوفة في موقفهم من الاستشهاد النحوي؟
- ما أثر الاتجاه البصري والكوفي في الاحتجاج النحوي عند نحاة الأندلس؟

وستنتظم الدراسة في مدخل وثلاثة مباحث تتناول موقف نحاة الأندلس من الاحتجاج بالقرآن الكريم وقراءاته والحديث الشريف وكلام العرب.



شغلت قضية الاحتجاج علماء اللغة؛ فقد وجدوا أنفسهم أمام تراث لغوي هائل يتمثل في القرآن الكريم والحديث الشريف وكلام العرب شعرًا ونثرًا، فاستعانوا به في قضاياهم النحوية واللغوية واستدلوا به لبناء قواعدهم وإثباتها، وكان لكل من البصريين والكوفيين أسلوبهم في الاحتجاج، فالبصريون يبنون قواعدهم على الكثير الشائع من كلام العرب الفصحاء، أما الكوفيون فيتوسعون في الرواية والقياس والاستشهاد.

ورغم الحالة السياسية المضطربة التي شهدتها الأندلس إلا أن نحاتها استطاعوا أن يضعوا لهم مذهبًا متميزًا في الاحتجاج اللغوي بنوا عليه قواعدهم وأصولهم النحوية. وسأحاول من خلال هذا البحث أن أتبين موقفهم من الاحتجاج بالقرآن الكريم وقراءاته والحديث الشريف وكلام العرب شعره ونثره، وهل عولوا عليه أم كانت لهم وجهة نظر أخرى مغايرة لتلك التي كانت للبصريين والكوفيين.

والاحتجاج في اللغة من الحجّة بمعنى الدليل والبرهان، وسميت حُجّة، لأنها تُحَجُّ أي: تُقصد؛ لأن القصد لها وإليها. واحتج بالشيء: اتخذه حجة، فالاحتجاج على ذلك: هو تلمس الحجّة، ثم الإبانة عنها وإيضاحها، والاحتجاج في النحو معناه " الاعتماد على إقامة البراهين من نصوص اللغة شعرا أو نثرا"[1]، أو هو إثبات صحة قاعدة أو استعمال كلمة أو تركيب بدليل نقلي صح سنده إلى عربي فصيح سليم السليقة[2].أما مصادر الاحتجاج فهي:

---

(1) محمد عيد، الرواية والاستشهاد باللغة، ص102.

(2) سعيد الأفغاني، من تاريخ النحو، ص17.



أولًا: الاحتجاج بالقرآن الكريم والقراءات القرآنية:

لا خلاف بين جمهور العلماء في الاستشهاد بالقرآن الكريم، يقول ابن خالويه:" قد أجمع الناس جميعًا على أن اللغة إذا وردت في قراءة القرآن فهي أفصح مما في غير القرآن، لا خلاف في ذلك "[1]، كما صرح ابن جني بأنه لا يعلم خلافًا بين النحاة على الاحتجاج بالقراءات الشاذة[2]، وذهب السيوطي إلى جواز الاحتجاج بالقراءات القرآنية في العربية، سواء أكانت متواترَة، أم آحادًا، أم شاذة؛ وذلك للاعتداد بها في إقامة القواعد ما لم تخالف قياسًا معروفًا[3]. وقد استشهد نحاة البصرة بالقراءات المتواترة غير المخالفة للقياس، أما بالنسبة للقراءات الشاذة فالاحتجاج بها واعتبارها أصلا فهو ليس من منهجهم؛ لأنهم لم يعدوا من القراءات حجة إلا ما كان موافقا لقواعدهم وأقيستهم، فإن خالفتها ردوها[4]. وفي المقابل كانت القراءات مصدرا مهما من مصادر النحو الكوفي[5].

والذي يهم في هذا المقام هو موقف النحاة الأندلسيين من القرآن والقراءات القرآنية ومدى اعتمادهم على هذا المصدر في التقعيد النحوي.

دافع النحاة الأندلسيون عن القراءات القرآنية ضد كل من حاول الطعن فيها، إذ يقول السيوطي: "كان قوم من النحاة يعيبون على عاصم وحمزة وابن عامر قراءات بعيدة في العربية، وينسبونهم إلى اللحن وهم مخطئون في ذلك...، وقد رد المتأخرون ومنهم ابن مالك على من عاب عليهم ذلك بأبلغ رد"[6]، فقد كان ابن مالك يستشهد بالقرآن في مؤلفاته فإن لم يجد فبالحديث الشريف، ويرد على من يصف القراءة باللحن ويطعن فيها[7]، ومن ذلك موقفه من قراءة ابن عامر لقوله تعالى: (قتل أولادهم شركاؤهم) برفع القتل ونصب الأولاد وجر الشركاء، فقد أجاز الفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير الظرف والجار والمجرور على خلاف ما ذهب إليه البصريون استنادًا إلى قراءة ابن عامر؛ لأنها ثابتة بالتواتر، واستشهد بشواهد شعرية تثبت ذلك [8]. كما أجاز العطف على الضمير المجرور من غير إعادة الجارّ بقراءة حمزة لقوله تعالى:

---

(1) السيوطي، المزهر، ج1ص174.
(2) ابن جني، المحتسب، ج1ص32، 33.
(3) السيوطي، الاقتراح، ص 48.
(4) خديجة الحديثي، الشاهد وأصول النحو، ص37.
(5) مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، ص384.
(6) السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، ص49.
(7) عبدالقادر الهيتي، خصائص المذهب الأندلسي النحوي خلال القرن السابع الهجري، ص153.
(8) ابن مالك، شرح التسهيل، ج3ص176، 177.


ISBN 978-1-9996437-4-4

(تساءلون به والأرحام) بجر (الأرحام)، وقد ردها البصريون وابن جني[1].

ودافع أبو حيان الأندلسي وابن هشام عن القراءات وردا على من طعن في الاحتجاج بها، يقول أبو حيان: "ولسنا متعبدين بأقوال أهل البصرة"[2]، فيما لم يجز ابن هشام الطعن في القراءات لأن " مرجع القراءة الرواية لا الرأي"[3]، فأجاز فأجاز أبو حيان عطف الاسم الظاهر على الضمير المجرور دون إعادة الخافض مستندًا إلى قراءة حمزة في قوله تعالى:(واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام) بخفض (الأرحام) دون إعادة حرف الجر[4]، موافقًا ابن مالك ورادًّا على ما ذهب إليه ابن عطية والزمخشري في تخطئتهما قراءة ابن عامر لقوله تعالى: (قتل أولادهم شركاؤهم)[5]، مرتضيا توجيهات النحويين الكوفيين الموافقة للقراءة والمدعمة لها بالأدلة المسموعة عن العرب[6].

وأكثر السهيلي من الاستشهاد بالقران الكريم وجعله الأصل الذي يقاس عليه، وكتب السهيلي وأماليه تكشف عن هذا الاتجاه، كما استشهد ابن عصفور بالقراءات الشاذة مجيزًا مجيء الأمر للخطاب باللام وإن كان الفعل مسندًا للفاعل فيكون إذ ذاك مجزومًا، ومنه قراءة زيد بن ثابت وأبي بن كعب لقوله تعالى:(فبذلك فليفرحوا) بالتاء[7]، فيما لم يجز ذلك جمهور النحويين.

وأجاز أبو علي الشلوبين حذف العائد في الموصولات الاسمية دون طول الصلة استنادًا إلى قراءة قوله تعالى:(ما بعوضة) بنصب(بعوضة) على أنها صفة (ما) أو عطف بيان من (مثلا)[8].

نخلص من هذا إلى أن كثيرًا من نحاة الأندلس اهتموا بالقران الكريم ودافعوا عن الاستشهاد بالقراءات القرآنية والاحتجاج بها، وعدوه الأصل الأول في الاحتجاج والاستشهاد، وردوا على كل من طعن فيها، متخذين موقفًا معتدلا ووسطًا بين موقف البصريين المتشددين في الأخذ بها، وموقف الكوفيين الذين أجازوا الاحتجاج بكل القراءات متواترة وشاذة، وكانوا من أكثر المنافحين عن القراء والذود عنهم.

---

(1) السيوطي، الاقتراح، ص49.
(2) أبو حيان، البحر المحيط، ج4ص74.
(3) ابن هشام، شرح قطر الندى، ص245.
(4) أبو حيان، البحر المحيط، ج3ص500، ابن مجاهد، السبعة، ص226.
(5) أبو حيان، البحر المحيط، ج4ص231-233.
(6) خديجة الحديثي، أبو حيان النحوي، ص423، محمد درين، تأثير الكوفيين في نحاة الأندلس، ص910-913.
(7) ابن عصفور، شرح الجمل لابن عصفور، ص65.
(8) الزمخشري، الكشاف، ج1ص40.



ثانيًا: الاحتجاج بالحديث الشريف:

انقسم العلماء في الاحتجاج بالحديث الشريف إلى ثلاثة مذاهب[1]؛ هي:

الأول: مذهب المانعين مطلقًا: وعلى رأسهم أبو الحسن بن الضائع الإشبيلي، وتلميذه أبو حيان الأندلسيّ، وحجَّتهم في ذلك أن الأحاديث يجُوز روايتها بالمعنى، كما أن كثيرًا من الرواة كانوا من المولَّدين الذين عاشوا بعد عصور الاحتجاج، وهؤلاء يجوز عليهم اللحن، وأن أئمةَ النحو المتقدمين من البصرة والكوفة لم يحتجُّوا بشيء منه.

الثاني: مذهب المجوزين مطلقًا: وكان أولهم السهيلي وقيل ابن خروف، وكان ابن مالك أكثرهم استشهادًا بالحديث، وحجتهم أنه إذا جاز اللحن في رواية الحديث فكذلك يقال في رواية الأشعار، بل إن احتمال اللحن في رواية الأشعار أكثر؛ وذلك لأن الوازعَ الديني يساعد على تذكر نصوص الأحاديث، ويعمل على صيانتها من أي انحراف.

الثالث: مذهب المتوسّطين: وقد تزعَّم هذا المذهب الإمام أبو إسحاق الشّاطبيّ الأندلسي الّذي أجاز الاحتجاج بالأحاديث التي عُنِي بنقل ألفاظها.

وهاجم ابن حزم النحويين الذين احتجوا بكلام العرب من شعر ونثر، وأهملوا الحديث الشريف ولم يجعلوه حجة في بناء قواعدهم أو إثباتها، كما نبه على ضرورة العودة إلى الأحاديث واستقراء القواعد منها[2]؛ إذ لم يول النحويون الحديث الشريف ما يستحقه من أهمية تليق به[3]، ولعل مردَّ ذلك إلى أن الحديث الشريف لم يدون في حياة الرسول ﷺ، فكان من عليه وسلم، فكان من نتائج عدم تدوينه وجواز روايته بالمعنى وقوف جمهور النحويين من الاحتجاج والاستشهاد به مواقف متباينة[4]، أما نحاة الأندلس فمنهم من أكثر في الاحتجاج به، حتى أصبح ذلك سمة واضحة لدى ابن خروف وابن مالك، وقد أشار إلى ذلك ابن الضائع واستنكره إذ يقول:" وابن خروف يستشهد بالحديث كثيرا، فإن كان على وجه الاستظهار والتبرك بالمروي فحسن، وإن كان يرى أن من قبله أغفل شيئا وجب عليه استدراكه فليس كما رأى"[5].

كما أنكر بعضهم على ابن مالك استشهاده في القواعد النحوية بالحديث الشريف، وإثباته القواعد الكلية في لسان

(1) البغدادي، خزانة الأدب، ج1ص9-15.

(2) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج4ص32.

(3) عبدالمجيد عيساني، النحو العربي بين الأصالة والتجديد، ص54.

(4) محمود عكاشة، علم اللغة: مدخل نظري في علم اللغة العربية، ص130.

(5) السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، ص54.


ISBN 978-1-9996437-4-4

العرب، حتى قيل إنه كان أكثر النحويين استشهادًا بالحديث، وكان له منهج في الاستشهاد به، فكان أكثر ما يستشهد بالقرآن الكريم فإن لم يكن فيه شاهد عدل إلى الحديث، وإن لم يكن فيه عدل إلى أشعار العرب، وقد ظهر ذلك في كتابه (شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح)[1] الذي يشير إلى أنه شواهد لنصوص في صحيح البخاري أراد مؤلفه توجيه إعرابها، وينظّر لها بكلام العرب الفصحاء، فكان من هذه النظائر: الحديث الشريف، وبلغ عدد الأحاديث التي استشهد بها اثنان وثمانون حديثا[2]. وقد وقف العلماء من ابن مالك واحتجاجه بالحديث مواقف متباينة بين مؤيد ومعارض.

وأكثر السهيلي من الاستشهاد بالحديث الشريف في كتابه (نتائج الفكر في النحو)، حتى إنه استعان بها في تصور معالم البيئة كما استعان بها في التوجيه اللغوي[3]، واعتمد أكثر من عشرين حديثًا في دلالات الألفاظ والتراكيب، كما حفل كتابه (روض الأنف) وأماليه بالأحاديث التي استشهد بها[4]، ولم يغب عنه موضوع نقل الأحاديث بالمعنى وأن القرآن الكريم مقدم في الاستشهاد على الأحاديث التي تنقل مرة على اللفظ ومرة على المعنى[5].

وهكذا فقد استشهد عدد كبير من النحاة الأندلسيين بالحديث، يقول أبو الطيب الفاسي: " فذهب إلى الاحتجاج به والاستدلال بألفاظه وتراكيبه جمعٌ من الأئمة منهم: شيخا هذه الصناعة وإماماها الجليلان: ابن مالك وابن هشام، والجوهري، وصاحب البديع، والحريري، وابن سيده، وابن فارس، وابن خروف، وابن جني، وأبو محمد عبد الله بن بري، والسُّهَيلي، وغيرهم ممن يطول ذكره"[6].

واستطاع السهيلي وابن مالك ومن نهج نهجهم أن يثبتوا أن الحديث الشريف قد تضمن شواهد تثبت الكثير من المسائل التي خفي على النحويين جوازها؛ لعدم وجود ما يؤيدها من الشواهد في مصادر الاحتجاج الأخرى.

وفي المقابل كان هناك من النحويين الأندلسيين من ذهب إلى عدم الاحتجاج بالحديث في قواعد النحو واللغة، وثار ضد من استشهد أو أجاز الاحتجاج به، ومنهم أبو حيان الأندلسي، وشيخه أبو الحسن بن الضائع؛ إذ يقول:" تجويز الرواية

---

(1) ينظر: سعيد الزبيدي، القياس في النحو، ص100-103، إبراهيم السامرائي، المفيد في المدارس النحوية، ص239.

(2) ابن مالك، شواهد التوضيح، ص24.

(3) محمد البنا، أبو القاسم السهيلي ومذهبه النحوي، ص260.

(4) محمد البنا، أبو القاسم السهيلي ومذهبه النحوي، ص259-260.

(5) السهيلي، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، ج1ص198.

(6) الفاسي، تحرير الرواية في تقرير الكفاية، ص96.


ISBN 978-1-9996437-4-4

بالمعنى هو السبب عندي في ترك الأئمة كسيبويه الاستشهاد على إثبات اللغة بالحديث، واعتمدوا في ذلك على القرآن، وصريح النقل عن العرب، ولولا تصريح العلماء بجواز النقل بالمعنى في الحديث، لكان الأَولى في إثبات فصيح اللغة كلام النبي- ﷺ -؛ لأنَّه أفصح العرب"(1).

ونقل الإمام السيوطي عن أبي حيانَ أنّه قال: " قد أكثر المصنّف – ابن مالك النحوي – من الاستدلال بما وقع في الأحاديث على إثبات القواعد الكيلة في لسان العرب وما رأيت أحدًا من المتقدمين والمتأخرين سلك هذه الطريقة غيرُه"(2).

مما تقدم نخلص إلى أن بعض نحاة الأندلس المتأخرين احتجوا بالحديث مخالفين النحاة الأوائل واعتبروه أصلا من أصول التقعيد النحوي، ولم يسيروا في ركب النحاة البصريين الذين أسقطوا الحديث الشريف من أصول استشهاداتهم، وقفوا موقفًا غير واضح من الاحتجاج به؛ فلم يتركوا الاستشهاد به، وفي الوقت نفسه لم يستشهدوا به بكثرة كالقرآن والشعر وكلام العرب، فيما بقي بعض نحاة الأندلس متمسكين بطريقة الجمهور في عدم الإكثار من الاستدلال بالحديث الشريف في تقعيد النحو، منبهين إلى أسباب ذلك ، وتوسط الشاطبي وغيره في ذلك الاحتجاج.

---

(1) البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، ج1، ص10.

(2) السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، ص44.



ثالثًا: الاحتجاج بكلام العرب:

كلام العرب مصدر مهم من مصادر الاحتجاج اللغوي المسموعة من العرب، ويقصد به كلام من يستشهد بقولهم من العرب الفصحاء جاهليين وإسلاميين ممن عرفوا بفصاحتهم(1)، وقد وضع النحويون شروطًا لهذه الفصاحة، ومنها أن يكون القائل عربيا من قبيلة مشهود لها بالفصاحة وصفاء اللغة، وجعلوا لذلك معايير زمانية ومكانية دقيقة(2)، كما لم يستشهدوا بكلام المولدين، يقول أبو حيان الأندلسي: "وكيف يستشهد بكلام من هو مولد، وقد صنف الناس فيما وقع له من اللحن في شعره"(3).

ويقسم كلام العرب إلى قسمين: كلام منظوم وهو الشعر، وكلام منثور، ويتضمن الخطب والأمثال والحكم والأقوال المأثورة، وكلام أهل البادية ممن لم يخالطوا الأعاجم ولم يسكنوا الحضر(4).

ومن اللافت للنظر أن الشعر كان أوفر حظًّا من النثر في إقبال النحاة عليه استشهادا واحتجاجا به، ولعل ذلك يعود إلى المنزلة العظيمة التي كان يتمتع بها الشعر في نفوس العرب الأولين، وشيوع حفظه وكثرة تداوله، من ذلك أن سيبويه اعتمد في شواهده على الشعر حتى بلغ عددها ألفًا وخمسين بيتًا، ومع كثرة احتجاج النحويين الأوائل في كتبهم بلغات العرب وأمثالهم إلا أنها لا تقارن باحتجاجهم بالقرآن والشعر.

وقد سار نحاة الأندلس على منهج سابقيهم في الاحتجاج بكلام العرب شعره ونثره، والحدود الزمانية والمكانية والمعايير التي رسمها الأوائل لذلك الاحتجاج، فقد انتقد ابن حيان اعتداد ابن مالك بلغات لخم وجزام وغسان إذ يقول:" ليس ذلك من عادة أئمة هذا الشأن"(5)، وأكثر السهيلي في كتابه (نتائج الفكر) من الاستشهاد بكلام العرب وأمثالهم ووقف بالنظم عند عصر الاستشهاد(6)، وارتضى التقسيم الطبقي للشعراء، فأولاهم بالاحتجاج بشعره الشعراء الجاهليين، ثم من كان أقرب إلى عصره وأبعد من عصر المولدين(7).

---

(1) محمود فجال، الإصباح في شرح الاقتراح، ص90.
(2) محمد عبادة، عصور الاحتجاج في النحو العربي، ج1ص216.
(3) أبو حيان، البحر المحيط، ج1ص91.
(4) محمود عكاشة، علم اللغة مدخل نظري في علم اللغة العربية، ص136.
(5) ابن حيان، التذييل والتكميل، ج5ص116.
(6) السهيلي، نتائج الفكر، ص224.
(7) محمد البنا، أبو القاسم السهيلي ومذهبه النحوي، ص274-275.



واستشهد ابن مالك في كتبه بلغات القبائل جميعا لأنه وثق بأصحابها ورأى لغاتهم تمثل فصيحًا من اللغات لا يصح إغفالها[1]، كما استشهد بعدد من أبيات شعرية تعود لشعراء من مختلف الطبقات التي صنفها المشارقة، ونحا ابن مالك نحو الكوفيين في روايتهم عن قبائل لم يرو البصريون لهم ولا يستشهدوا بكلامهم[2]، أما الشواهد المجهولة القائل فكان كسابقيه فتارة يقبلها ويحتج بها، وتارة يردها[3].

عدَّ ابن حيان لغة الحجاز أفصح اللغات، ولم يبنِ قواعده على اللغات الضعيفة ولم يحتج بها، وكان يأخذ بلغات كل القبائل لكن لا يقيس عليها ويعدها من المسموع، وأخذ بما روي عن القبائل التي احتج بكلامهم البصريون، وكان لا يقيس على ما قل وروده، أو جاء في أبيات الشعر التي القليلة التي لا تبنى على مثلها القواعد[4]، في حين تساهل ابن مالك واحتج بكلام قبائل لم يُحتج بها وبكلامها، مما يبرهن على أن أبا حيان كان ذا نزعة بصرية ظهرت بوضوح أكثر في احتجاجه بشعر الشعراء الذين احتج بهم البصريون. كما استشهد بأبيات مجهولة القائل من باب التمثيل ولم يثبت بها قاعدة أو يبين حكمًا.

(**1**) ابن مالك، شرح تسهيل الفوائد، ج1ص169.

(**2**) خديجة الحديثي، أبو حيان النحوي، ص334.

(**3**) ينظر: ابن مالك، شواهد التوضيح، ص21، 62، 66،69، 108،109، 110.

(**4**) خديجة الحديثي، أبو حيان النحوي، ص334.



مما سبق خلص البحث إلى عدة نتائج، من أهمها:

- أعطى نحاة الأندلس الأولوية في الاحتجاج للقرآن الكريم وقراءاته ثم الحديث الشريف ثم كلام العرب شعره ونثره، ونحوا نحو الأوائل في اعتمادهم على تلك المصادر في استنباط قواعدهم النحوية دون تفضيل مصدر على الآخر.
- لا خلاف في احتجاج نحاة الأندلس بكلام العرب إلا أنه كان لكل منه منهجه وطريقته في الاستدلال، ومدى الالتزام بمعايير الاحتجاج الزمانية والمكانية التي وضعها الأوائل.
- مما ميز النحاة الأندلسيين كثرة استشهادهم بالحديث الشريف حتى أصبح سمة من سمات النحو الأندلسي.
- كان للنحاة الأندلسيين آراء في بعض المسائل ومن يحتج بهم متحررين من آراء البصريين تارة ورافضين آراء الكوفيين تارة أخرى.


ISBN 978-1-9996437-4-4



المؤتمر الدولي العلمي السابع للمركز الأوروبي للبحوث والاستشارات

"الأندلس والأندلسيون في التاريخ والحضارة"

غرناطة – أسبانيا – مدرسة الدراسات العربية

25 - 26 / 3 / 2019

رمزية الجسد داخل النص السردي العربي

أ/ أبو الوفاء البقالي

جامعة محمد الخامس الرباط– المغرب

Email: bekkali.abouelouafa@gmail.com

Ref: 7/2018/355



ملخص

تحاول هذه الدراسة الوقوف عند أهم تمظهرات الجسد في المتون الروائية، وهي في العمق تبتغي لفت الانتباه إلى أن حضور الجسد في النصوص لا يتخذ بالضرورة تلك الصورة الإيروتكية، المرتبطة بكل ما هو شبقي وحميمي، ولكن قد يكون الجسد في أحايين كثيرة مصدرا لكل معاناة وألم. وهذا ما عكسته المتون المنتخبة التي حاولنا استكناه مقاربتها، ممهدين لكل ذلك بمبحث نظري تتبعنا فيه مفهوم الجسد وما يحفل به من دلالات تنوس بين المقدس والمدنس بحسب زوايا النظر.

Abstract

This paper, we will study is an attempt to trace the most important manifestations of the body in the novel's narrative, and to examine the fact that the presence of the body is not necessarily an erotic representation associated exclusively with what is sublime and intimate. In fact, the body is usually a source of suffering and pain. This is reflected in the selected novels that we studied, paving the way for this theoretical study in which we investigate the body's symbolism, its sacred as well as profane expressions.

Key words: symbol, body, narrative text, social forces, social conflict



تقديم:

لا تزال الرواية العربية تشكل خطابا ينبش في المسكوت عنه، فيعيد بناء الأسئلة وتشكيلها ليكون بذلك نصا مختلفا يتحول اختلافه إلى سؤال متجدد على الدوام .

ولعل العديد من الأعمال الروائية قد وعت أن شرط وجودها لن يتحقق إلا بانتهاك المقدس والمركزي وتبني خطاب اختلاف والمدنّس الهامشي، فحاولت رسم احتفالية خاصة بالجسد في نصوصها.


ISBN 978-1-9996437-4-4

المبحث الأول: دلالات الجسد:

أكيد أنه من الصعب تحديد مفهوم الجسد من وجهة نظر وحيدة أو داخل حقل معرفي معين من حقول المعرفة الإنسانية، لأن هذا المفهوم يتجاوز ما هو محسوس إلى ما هو مجرد أو يجمع بينهما، فالجسد كينونة مدركات ذات طبيعة متنوعة لذا وجب استقصاء مفهومه من زوايا معرفية مختلفة[1].فالجسد في لسان العرب[2]يقصد به جسم الإنسان ولا يقال لغيره من الأجسام، ولا يقال لغير الإنسان من خلق الأرض. والجسد: البدن...، وعن ابن سيدة: قد يقال للملائكة والجن جسد... وكان عجل بني إسرائيل جسدا يصيح ولا يأكل ولا يشرب وكذا طبيعة الجن، قال عز وجل:" **فاخرج لهم عجلا جسدا له خوار**"... وقال أبو اسحق في تفسير الآية: الجسد هو الذي لا يعقل ولا يميز إنما معنى الجسد معنى الجثة فقط.

أما عن حضور الجسد في الخطاب الديني الإسلامي فنجد أن لفظ " الجسد" ورد في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع هي:

1-الجسد الخاص بالإنسان كما جاء في سورة الأنبياء آية 8 " وما جعلناهم جسدا لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين".

2-جسد غير مرتبط بالإنسان كما في قوله تعالى في سورة طه آية 86 " فاخرج لهم عجلا جسدا له خوار".

3-أو كما في قوله عز وجل في سورة ص آية 33" ولقد فتنا سليمان والقينا على كرسيه جسدا ثم أناب" .

واستعمل الخطاب القرآني مرادفات مقاربة لمادة " الجسد" من مثل:" الجسم" و " البدن" .

فأما الجسم فقد ورد في آيتين اثنتين كما في قوله تعالى:" وزاده الله بسطة في العلم و الجسم" البقرة 245.

وقوله تعالى:" وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم" المنافقون 4. أما البدن فقد اتضح في خطابه تعالى لفرعون بعد هلاكه:" فاليوم ننجيك ببدنك" يونس 92. والبدن هنا يقال لعظم الجثة أما الجسد فيقال باعتبار اللون. ومما يعزز هذا القول توصف المرأة بأنها بادن وبدين، بمعنى عظيمة البدن.

نخلص من هذا على أن هناك دلالات مشتركة بين لفظ الجسد والجسم والبدن في التداول القرآني، لكن تبقى لكل لفظ دلالته الخاصة به. فلفظ "الجسد" له صفة الحياة والخصوصية، أي له لون أو خصائص، بينما يركز في الجسم على الهيئة الخارجية، أما البدن فيحيل على الجثة. ويشير القرآن الكريم أيضا إلى أن الجسد الإنساني آية من آيات الله تدل على عظمته ووحدانيته. فإذا كانت الآية علامة، فإن الجسد بهذا المعنى يتحول إلى علامة ذات وظيفة تواصلية قال الله تعالى:"وكأين من آية في السماوات

[1] - الزهرة إبراهيم، الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية، وجوه الجسد، النايا للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا- دمشق، الطبعة الأولى، 2009 ص 81.

[2] - ابن منظور أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، الجزء3، ط 2،دار صادر بيروت،1992، ص 120-121.



والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون" يوسف 105. أو كما في قوله تعالى:" لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم" التين 4، وقوله أيضا:"ألم نجعل له عينين ولسانا وشفتين " البلد 8-9- وقوله :" وصوركم فأحسن صوركم" سورة غافر 64. فهذه صور تدل على كمال وتناسب خلق الإنسان واستوائه، كما أن الأعضاء التي منحها له الله هي أعضاء مساعدة على إنجاز تواصل فعال يهدي إلى الإيمان، ومن تم إلى تأمل آيات الآفاق ليدرك دلالتها على عظمة الصانع. والنتيجة التي نخلص إليها هو أن الخطاب القرآني يعطي للجسد قيمته ويعتبره آية وينفي عنه مفاهيم " المدنس".

هذا بخصوص حضور الجسد في الخطاب القرآني أما في الفلسفة فقد استباح التوجه المثالي تجزئة جغرافيا الجسد وتصنيفها إلى أعلى مقدس وأسفل مدنس(الرأس كمكان للتدبر والتفكير والحكمة والأخلاق.. والبطن وما تحت كمقر للنزوات والغرائز).

تحيلنا هذه الضوابط إلى المقارنة بين السلوك " البدائي" والسلوك " الحضاري" لنكشف بأن الإنسان الأول كان متحررا من مشاعر الاحتشام أو الحرج إزاء وظائف الجسد الطبيعية على عكس الإنسان المتحضر الذي ساهمت الحضارة في تعقيد سلوكاته بين مد وجزر الفكرين الديني والفلسفي[1]. غير أن الجسديبقى معطى ثقافيايتيح القراءة ومشرعا على جملة من الدلالات التي تعززها الإشارات والوضعيات الجسمية والألبسة والحلي وغيرها.

---

[1] -الزهرة إبراهيم، الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية، وجوه الجسد، النايا للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا- دمشق، الطبعة الأولى، 2009 ص 95.



المبحث الثاني: الجسد مرتعا للذة.

ظل الجسد هاجسا للمرأة يطاردها في كل مراحلها العمرية مستفهمة في كل لحظة حول كيفية الحفاظ على إغرائه، فهي "عندما لا تغري تعيش انمحاء وجوديا"[1]، إذن فهي تحاول بشتى الطرق الإيقاع بأي كان.لكنّها عندما تتحول إلى كاتبة تتخلّى عن هاجسها بسرعة وببساطة، بل تحول"هاجس الإغراء" إلى الورق، فتجعل من جسدها هامشا وتصبح الورقة هي الجسد، الذي تنقل شبقيتها إليهلذلك "فالمرأة تكتب لتغلف جسدها وتجعله هامشا ينفلت من الشهوية لتعطي النص المكتوب لذّته الشبقية(..) وتعرض الجسد الأنثوي للإنمحاء داخل فضاء رمزي لا يتميّز بالحركة"[2]. اللائي كتبن وهن يستحضرن الجسد بكل حمولاته الثقافية والنفسية نجد أحلام مستغانمي التي لا تكتب كتابة الجسد، وإنّما توظف الجسد كعنوان للتخطّي والتجاوز، فهي تخرق كل الطابوهات لتؤسس لعلاقة جديدة بينها وبين العالم.

تقول الراوية على لسان "خالد" بطل"ذاكرة الجسد": "منذ حبي الأوّل لتلك الجارة اليهودية التي أغريتها، إلى تلك الممرضة التونسية التي أغرتني، إلى نساء أخريات... لم أعد أذكر أسماءهن ولا ملامحهن، تناوبن على سريري لأسباب جسدية محضة، وذهبن محمّلات بي، لأبقى فارغا منهن"[3]. فهنا يتأرجح الجسد بين النفي والإثبات، فبمجرد إشباع الرغبات يبقى جاثما على نفس البطل، وهذه الصورة الشبقية تتزيى بها كتابات أحلام في أكثر من عمل، فيحضر الجسد مشحونا بدفء الرغبة، تواقا إلى كل لمسة، ومنصاعا لكل همس، تقول: " يحتضنها من الخلف، كما يحتضن جملة هاربة، شيء من الكسل الكاذب، شفتاه تعبرانها ببطء متعمّد، على مسافة مدروسة للإثارة.تمرّان بمحاذاة شفتيها، دون أن تقبلاهما تماما، تنزلقان نحو عنقها، دون أن تلامساه حقا، ثمّ تعاودان صعودهما بالبطء المتعمّد نفسه، وكأنّه كان يقبلها بأنفاسه... لا غير"[4].

وتضيف: "يدان داعبتا... استنشقتا...عبثتا... أشعلتا أكثر من أنثى. وهما تشعلانني الآن خلف دخان سيجارة الصمت"[5]. إن هذه اللحظات الشبقية والبوح الحميميان يؤكدان ما ذهب إليه مونترولاي حينما ألمع أنّ علاقة المرأة بجسدها نرجسية وشبقية فيالآن نفسه.

هذا البعد الإيروتيكي للجسد باعتباره رمزا للرغبة والشهوة يحضر بشكل صارخ في العديد من الروايات العربية التي اتشحت أحداثها بوشاح الحزنوالمعاناة، وفي هذا الصدد نقف عند طبيعة التصوير الذي طالعتنا به الروائية المصرية رضوى عاشور في روايتها "

1– محمّد نور الدّين أفاية: الهويّة والاختلاف «المرأة والكتابة والهامش»، إفريقيا الشرق، المغرب، 1988، الصفحة: 42.

2– عبد النور إدريس، هتاف الجسد بين الحرية والتحرر في السرد النسائي العربي، في الموقع الآتي:www.aslim.net

3– أحلام مستغانمي، ذاكرة الجسد، الصفحة:363.

4– أحلام مستغانمي، فوضى الحواس، منشورات anap، الجزائر، 2004، الصفحة: 9.

5– المرجع نفسه، الصفحة: 177.


ISBN 978-1-9996437-4-4

ثلاثية غرناطة" حيث يحضر الجسد منتصبا بقد ممشوق وارف يزيد النفس اشتعالا تقول : " الثديان ناهضان مستديران صغيران، والخصر نحيل والردفان بهما امتلاء طفيف تحملهما ساقان مصبوبتان "سبحان من صور""[1]. هذه الصور ستتداعى كلما كان اللقاء بين الحبيبين، ولاسيما بعد أن طال غياب سعد عن زوجته، غياب خلف في النفس ظمأ لم تروه إلا لحيظات الوصل المشحونة بالرغبة الجامحة تصور الساردة مشهد اللقاء بعد غياب طويل، وبعد المعاناة والعذابات التي عاشتها شخصيات الرواية، لتترك بذلك للجسد أن يعبر عن ذاته رغم الأوجاع، وتتبعه في مشهد شبقي بامتياز تقول : " أقبل عليها فالتقيا لقاء صاخبا محمولا على شوق الجسد وحرمان الروح تطلب وتلح فيه. أنالها وأنالته فرفعتهما موجة الوصل عاليا وهما يشهقان بين موت وحياة وموجة تغمر وأخرى ترفع، وقاع مظلمة عميقة وزرقاء عالية تتوهج بحرارة شمس لاهبة تتقد، يشهقان، يجمع البدن والروح فيه تحتشد، فإذا ما لاح شاطئ الوصول انطلقت نوارس البحر تطرز الفضاء بأبيضها وتهلل"[2].

هذا الحضور للجسد كمنبع للذة والنشوة، يحضر أيضا في كل من روايتي " ربيع قرطبة"ر و " الموريسكي " لحسن أوريد حيث يسهم في ترتيق الصور المترعة بالخيبات والعذابات، ومن ثم يستحضر الجسد لإضفاء البهجة والسرور على النفوس، تعكس الأبيات الشعرية التي ألقاها باشكوال في حضور معين جانبا من هذا النزوع[3]. كما كان للحظات التواجد بين شهاب الدين وأوجيني تجسيدا لرغبات النفس النزّاعة نحو الحميمي طلبا للارتواء، مما أفضى إلى سيل من الأسئلة العابقة بحر الشوق والرغبة يقول بطل الرواية " سرت قشعريرة في كل بدني وخفق قلبي، كان الأمر أقوى ممّا أستطيع أن أحتمل. استسلمت، أو بالأحرى كدت أستسلم. سآخذها بين يدي في هذا المكان المنعزل. سأقبلها. سأداعبها. انقدت مع الحركة فانزلق جسدي. وجدتني ممددا تحت رجليها.قهقهت ومدّت لي يدها، أخذتها وارتعش كل بدني، هممت بأخذ يدها إلى فمي حين صاح صوت أجش"[4].

تبرز الصورة الشعرية للجسد هنا من خلال الحس الإبداعي، حيث يحضر الجسد ممتزجا ببعديه الدنيوي والأخروي الطهراني، ولكن موغل في الحلم، متوهج يتلمس طريق الرغبة، ويتأثر كل ما من شأنه يحمل الذات إلى عوالم اللذة. وإذا كانت هذه إحدى خصائص حضور الجسد في العديد من الأعمال السردية، فإن هذا الجسد ذاته كان في أحايين كثيرة مصدرا لكل بلاء وهو ما سنقف عنده في المبحث الموالي.

1- رضوى عاشور : ثلاثية غرناطة ، دار الشروق، ط3، القاهرة ، 2001، ص، 78.

2- نفسه، ص، 165.

3- حسن أوريد: ربيع قرطبة، المركز الثقافي العربي، ط3، البيضاء، 2018، ص، 83.

4-. حسن أوريد: ربيع قرطبة، المركز الثقافي العربي، ط 4، البيضاء، 2018، ص، 177-178.



المبحث الثالث : الجسد المنبوذ بين التقتيل والإقتلاع.

كثيرا ما نظر إلى الجسد نظرة شبقية ومصدرا لكل شهوة ولذة، وتم تناوله كما ألمحنا باعتباره ذاك الإله الذي تحت رحمته يرزح الإنسان، لا طاقة له ولا انفكاك إلا بإشباع رغباته أولا. ومن هنا تعددت الكتابات المعبرة عن لواعج النفس وحاجات الجسد التواق إلى الانعتاق من كل القيود، فانمازت الكتابات تبعا لذلك بكل ما هو إيروتيكي جنسي موغل في الحميمية ، وتبدت الذات الكاتبة مشحونة بالحنين لكل ما هو غريزي، بل إنها لا تستوي إلا بعد إشباع كل الرغبات الجسدية. وإذا كان هذا التوجه يستضمر الكثير من الحقيقة إلا أنه ليس الحقيقة بأكملها. ذلك أن الجسد في العديد من الكتابات تدثر بوشاح الوجع والألم وانبرى يشخص الأدواء التي تلحق به إن على المستوى النفسي أو العضوي ولنا في بعض الكتابات الروائية ما يعكس ذلك بجلاء.

يطالعنا حسن أوريد في روايته ربيع قرطبة بهذا التوجه الجديد في النظر إلى الجسد الممدود وقد نالت منه جميع الأدواء. يقول على لسان شخصيته الرئيسية " وفيما تبقى لي من حياة أريد أن أنسلخ من هذا الدثار ، دثار السلطان كما انسلخت من كل إحساس أريد في هذا الذّماء من جسدي الواهن أن أسترجع وضعي كإنسان، مع ما يعتور كل حياة من ضعف وآمال ونجح وخسران..لا لست أشعر بحنين لشيء"[1]. ويتتبع الكاتب عبر مسار السرد التحول الجذري الذي عاشته شخصية الملك الحكم بن عبد الرحمن بن هشام من حياة التسلط والجبروت والقوة، إلى الضعف والوهن، وهو تحول لا يأتي من فقدان السلطان للحكم، ولكن منبعه من فقدانه القدرة على تسيير أمور الحكم، وهو ما انعكس على وضعه الذي بدا واضحا أنه فقد كل امتياز أو حضور، فما الذي يقدر عليه جسد مشلول لا يجد الراحة إلا في الدّلك وانتظار مساعدة الآخرين؟ وضع لا يغفل عنه الحاكم نفسه الذي يستسلم لإدارة أقوى منه ولا يجد مخرجا إلا بالانصياع لأوامر طبيبه مستأنسا بنصائحه ومواساته، يقول: " قمت بما أشار به عليّ وشربت الدواء، وتناولت الأعشاب التي نصح بها، واستسلمت له أمس وهو يربّت على جسدي الواهن ويدلّك أطرافي المشلولة.. ثم استمعت إليه وهو يبدي ويعيد في أدبه الجم"[2].

عبر جسد النص تتجسد جملة من المشاهد والصور المترعة بالألم والحزن، وبالخيبة والضياع، تتبدى رؤى وتنهار أحلام، وتضيع الصداقات باسم المصلحة أولا، وما تستوجبه أمور الحكم ثانيا، ولا تجد الذات مخرجا فتمتطي صهوة البوح لعله يكون بلسما في تضميد الجراحات، يقول السارد:" العجز عجزان . التفريط في الأمر وقد أمكن والسعي وراءه وقد فات...وهي حكمة تعلمتها من باشكوال. ليس عجز الجسد أشكو يا زيزي، بل عجز العزيمة . لم أعد مالكا لشيء سوى الرجاء. لعل هذا البوح أن يضمد الجراح"[3].

1- حسن أوريد : ربيع قرطبة، ص، 10

2- نفسه، ص، 13.

3- نفسه، ص، 35.


ISBN 978-1-9996437-4-4

تنكشف المعاناة وقد تزيت بوشاح الضعف والوهن، فيخور الجسد ولا يقوى على فعل شيء، تنهار الذات وقد راكمت من الوجع الكثير، فيصير الداء معها مطلبا جراء ما تعانيه في صمت ألم ينخر الجسد والروح معا ويلقي بهما في جوف ضمير يتقد حزنا وتأنيبا تدرك في خضمهما الشخصية البطلة أن السلطان والصولجان زائفان وأن لا شفاء من أدواء الإنسان إلا الخلوص لمناجاة الرب لعله يظفر بمغفرة وهو الذي قتّل وهمّش، وأساء وأبعد وتآمر، أفعال تستحضرها شخصية الحاكم، فتدرك أن ما تعيشه من بلاء أهون من الكوابيس التي تترصدها، يقول: " شلل جسدي أهون عندي مما ينتابني من كوابيس"[1]. ويبدوا جليا أن الشخصية المحورية في النص بعد ما عاشته وعايشته من أحداث، كانت فاعلة في بعضها وشاهدة على البعض الآخر قد أصبحت تدرك أن طوق النجاة رهين بالخلو إلى النفس والتكفير عن ذنوبها. فقد شاهد السلطان وهو أمير كيف أخمد الخليفة تمردات الأهالي وكيف نكّل بأجسادهم شنقا، وضربا، وحرقا، وكيف ذبح الخليفة ابنه أمام عيني أخيه، فعل لم يستطع معه عمل أي شيء، انهار الجسد أمامه بدون رأس ، ودفن في مكان مجهول لتجريده من أية رمزية، فكان كل ذلك إيذانا بأن ينتصب الجسد وتتجرد الروح من كل ما هو إنساني، وتجهر الشخصية بهذا الشعور الجاثم عليها قائلة "كنت أثناءها جسدا بدون روح"[2].

هذا التجسيد لصورة الجسد المثخن بالجراحات والآلام والتقتيل والتنكيل، ستلوح بشكل صارخ في رواية " الموريسكي " حيث يستهل الكاتب روايته بخبر عن مقتل أحد المسيحيين، يلقيه أحد الجنود إلى دييغو، ومن ثم تفوح رائحة القتل منذ البداية وطرق التمثيل بالجسد، يقول الجندي: " لقد تم العثور على جثة مقطوعة الرأس ومجرّدة من أي لباس في طريق بورغوس على مقربة من سيلادا. إنه صنيع أولئك الموريسكيين الأنذال"[3]. وهو الحدث الذريعة الذي سوف تتسلح به القوى المعادية من أجل اقتلاع الوجود العربي الإسلامي بالأندلس، ومن أبرز علامات ذلك الاقتلاع انتصاب الجسد شاهدا على كل أشكال التعذيب والقتل التي حاقت بالمسلمين، بل وطالت حتى أولئك الذين تم تعميدهم بالماء المقدس طلبا للحياة . وهكذا اختلقت أتفه الأسباب، فأخرج المسلمون من ديارهم وحوربوا وقتلوا وتلظت أجسادهم بصنوف عديدة من العذابات يقول شهاب الدين مصورا حجم المصاب " مع كل هذا الوهن الذي يرين على دار الإسلام، سيضطهد أقوام آخرون، مثلما اضطهدنا، ويقتلون مثلما قتلنا ويطردون من ديارهم، كما طردنا، ظلما "[4].

1- نفسه، ص، 84.

2- نفسه، ص، 91.

3- حسن أوريد : الموريسكي، ترجمة عبد الكريم الجويطي، المركز الثقافي العربي، ط4، البيضاء 2018، ص، 3.

4- نفسه، ص، 127.


ISBN 978-1-9996437-4-4

انهارت البلدان ومعها الذوات تباعا، وكان الغدر ميسما لكل ذلك، الغدر الذي بسببه سيشهد الجسد ميتات حزينة، كان من بينها قتل الأمير أبي فارس على يد ابن أخيه الذي اغتاله ببرودة دم يقول السارد : " لم يرتب في شيء حين دخل عليه ابن أخيه، وفجأة سلّط عليه زبانيته الذين خنقوه بوسادة . كان يركل برجليه عاجزا، ثم تبدد صوته تحت النظر البارد لابن أخيه وقد أسلم الروح"[1]. مشهد القتل هذا سيتكرر بطرق أخرى أكثر فظاعة، وخدمة لغايات وأهداف محددة، سيقتل روديس ويمثل بجثته، ومن ثم يتحول الجسد الطالب للذة، إلى جسد لا يصلح إلا للقبر والتنكيل، وعليه تهيم الشخصيات بين حاضر مبهم وماض آفل مترع بالشوق والحنين، وفي حمأة الواقع تتبدى الشخصيات أجسادا بدون روح، وهذا ما جسده كل من شهاب الدين، وبلانكو، وروردريغيز، وبلامينو، وروديبس، وغيرهم، ممن ظلوا يمنون النفس بالعودة للوطن، بينما الواقع يمور بعكس هذه التطلعات.

والواقع أن المتأمل في السردية العربية الحديثة يلمس هذا النزوع الكبير نحو تشخيص آلام الاقتلاع والإبعاد والاضطهاد، ورواية رضوى عاشور " ثلاثية غرناطة" لا تشذ عن هذه القاعدة، حيث تصور الكاتبة حجم المعاناة التي عاشها مسلمو الأندلس أثناء الغزو القشتالي للمدينة، وإبراز مجمل العذابات التي تعرضوا لها باسم الدين، وقد كان الجسد ببعديه المادي والمعنوي مترعا لكل أنواع القهر والتعذيب والقتل بل والنفي القسري، وهكذا تشظت الذوات، وانتفت لذة العيش، وبات الإنسان مشردا، وهذا ما تؤشر عليه الكاتبة منذ مطلع الرواية تقول : " ذلك اليوم رأى أبو جعفر امرأة عارية تنحدر في اتجاهه من أعلى الشارع كأنها تقصده. اقتربت المرأة أكثر فأيقن أنها لم تكن ماجنة ولا مخمورة. كانت صبية بالغة الحسن ميّادة القد، ثدياها كأحقاق العاج، وشعرها الأسود مرسل يغطي كتفيها، وعيناها الواسعتان يزيدهما الحزن اتساعا في وجه شديد الشحوب"[2]. وضع وإن بدا مألوفا في خضم الحياة المتلاطم، إلا أنه في الواقع ينذر ببداية المعاناة التي ستشهدها غرناطة ومعها حي البيازين الذي كان مرتعا للمسلمين، وشاهدا على عراقتهم وإسهامهم في نهضة الأندلس، فلم يكن الجسد العاري الممشوق القد، والنهد النافر إلا نذير شؤم، وهكذا توالت أحداث التنصير والنفي والقتل أيضا ومثّل بالجسد المسلم بكل ما يحمل من حمولة ثقافية ودينية، بل وحتى أولئك الذين ارتدوا عن دينهم وارتضوا الدين الجديد، أو لجأوا إلى المخاتلة بإبراز التمسح ظاهريا وإخفاء الإسلام باطنيا، لم يكونوا ليسلموا من بطش القشتاليين، ولذا ترصد الجند أبسط هفوة للتمثيل بالمذنب من منظورهم، واتخاذه عبرة لمن يعتبر.

ترشح الرواية برائحة المكايدة والخذلان اللذان ذهب ضحيتهما العديد من الناس، باع الملك عبد الله مُحَمَّد الصغير غرناطة، وسلمها للعدو وفق معاهدة كوفئ عليها بوعود وأموال، وترك أمر رعيته بين أيد لا تعرف الرحمة، ولا تكتفي باجتثاث الإنسان من أرضه، ولكن العمل على تدمير كل ما يمكنه أن يذكره بهويته، وتاريخه. تقتفي الكاتبة هذا الوجع عبر مسار السرد، وتدفع بالشخصيات أن تحكي مآسيها، تصف على لسان سعد الوضع المخزي الذي عاشه ملسمو الأندلس، الذين تم تشييئهم بإفراغهم من البعد

1- نفسه، ص، 139.

2- رضوى عاشور : ثلاثية غرناطة، دار الشروق، ط 3، القاهرة ، 2001، ص، 8.



الإنساني، وعوملوا كأشياء تباع وتشترى يقول سعد : " جمع القشتاليون ما استطاعوا جمعه من الأهالي، ثم قالوا إن الفدية لم تكتمل، وأعلنوا أن أهل مالقة جميعا صاروا عبيدا لملكي قشتالة وأراجون يتصرفان فيهم كيفما يريدان. وقرر الملكان تبادل الثلث مع أسراهم المحتجزين في بلاد المغرب، وفرض على الثلث الشغل المؤبد لسداد ما تكبدته الخزانة القشتالية من تكاليف الحرب، أما الثلث الباقي – وأغلبه من النساء – فقد قاما بإهدائه للبابا ونبلاء أوربا وأفراد البلاط والمقاتلين، وكانت أمي من هذا الثلث الأخير"[1]. والواضح أن هذا المقطع يضمر في جوفه الشتات الذي عانت منه شخصيات الرواية، حيث الجسد في جهة والتفكير في عالم آخر، فسعد وهو العريس لا يبتهج بليلة الدخلة بقدر ما يحيا نوعا من الحنين لزمن مضى، وتموج الصور بين عينيه، ولا نلفي إلا جسدا وهنا تسامى عن كل رغبة فرزح تحت حزن كثيف، وهو الحزن الذي ران على عائلة أبي جعفر عندما قضت أم جعفر نحبها، وصار من الواجب مواراة الحزن وكفكفة الدمع درءا لسخط الجهات المعادية، ولهذا كان البكاء نشيجا، وفتح السؤال على مصراعيه أمام سليمة التي ترصدت ماهية الموت وهذا الجسد المسجى أمامها والمحروم من دفن وكفن يتساوقان وعقيدته، ولذا تتضاعف المعاناة وتزداد حدة المأساة، ولا يبقى أمامها إلا التماهي وقصة "حي" في بعد تناصي عميق يخلخل النسق ليستوي الإنسان أمام الحقيقة العارية لسؤال فلسفي رصين.

كشفت الرواية عن واقع الشخصيات المقهورة، وعن أبرز العذابات التي عاشتها وعايشتها، شخصيات ترى الأجساد تتهاوى ولا تملك أن تفعل شيئا ، فكم كان مقززا منظر الوليد تأكله وتنهش جسده الصغير كلاب الجند القشتاليين، وجسد الأم المدمى إثر طلقة رصاصة أردتها قتيلة ليسود الصمت المطبق دون تحريك ساكن، وكم كانت تعاسة الصغار وهم يكشفون عن عوراتهم لمعلمهم كي يطمئن لكلام مريمة التي موهته حول مسألة الزائدة والمتعلقة بختان المسلمين كي تجنّب الصغار ومعهم أهليهم العذاب. عبر النص يتمظهر الجسد باعتباره رمزا للمآسي والآلام والأحزان، ويتبدى مجردا من كل شيء، إلا من وهم النصر الذي قد يلوح ولا يلوح، والحنين الرابض في مخيلة مثقلة بالوجع.

تعكس الروايات التي تعرضنا لها وغيرها، كيف أن الجسد الذي لطالما نظر إليه بشبقية وأنه مصدر كل متعة جراء انزياحه الطاغي إلى إشباع الذات وتحقيق الرغبات، أنه لا يمكننا تنميطه في هذه القوالب الجاهزة، فكثيرا ما تدثر ببعد أيوبي، فكان مرتعا لكل ما هو قاس وموجع، بل وتزداد القسوة عندما يحرم من حق الأنين، وإجمالا، ونحن أمام هذا الفعل السردي، نجد أنفسنا في رحلة دائمة مما يشكل كونية الجسد إلى ما يشكل هوية الجسد. فنشاط الجسد قائم ومبني على وعي وإدراك عام للمعنى الذي تفرزه الأحداث المسرودة من لقاء هارب بين البطلين، وأحاسيس الرغبة والخوف والحب والموت، والحنين إلى لقاء ورقص كأنه الصلاة أو الموت، فالجسد إذن " هو موطن ظهور التعبير".

1- ثلاثية غرناطة، مرجع سابق، ص، 88.


ISBN 978-1-9996437-4-4

لائحة المصادر والمراجع المعتمدة

1. إبراهيم محمود: الجسد الدبق، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة 2018.
2. ابن منظور أبو الفضل جمال الدين: لسان العرب، الجزء3، ط 2،دار صادر بيروت،1992.
3. أحلام مستغانمي: فوضى الحواس، منشورات anap، الجزائر، 2004.
4. أحلام مستغانمي: ذاكرة الجسد، دار الآداب، بيروت ، 1993.
5. حسن أوريد : الموريسكي، ترجمة عبد الكريم الجويطي، المركز الثقافي العربي، ط4، البيضاء 2018.
6. حسن أوريد: ربيع قرطبة، المركز الثقافي العربي، ط3، البيضاء، 2018.
7. رضوى عاشور: ثلاثية غرناطة، دار الشروق، ط3، القاهرة، 2001.
8. الزهرة إبراهيم: الإيروس والمقدس دراسة أنتروبولوجية تحليلية، النايا ، ط1، دمشق، 2010.
9. الزهرة إبراهيم: الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية، وجوه الجسد، النايا للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا- دمشق،الطبعة الأولى، 2009 .
10. محمد نور الدّين أفاية: الهوّية والاختلاف «المرأة والكتابة والهامش"، إفريقيا الشرق، المغرب، 1988.





المؤتمر الدولي العلمي السابع للمركز الأوروبي للبحوث والاستشارات

"الأندلس والأندلسيون في التاريخ والحضارة"

غرناطة – أسبانيا – مدرسة الدراسات العربية

25 - 26 / 3 / 2019

البنية السردية في القصة الأندلسية الفلسفي نموذجًا

د/ هلالة سعد الحارثي

جامعة الملك عبدالعزيز– المملكة العربية السعودية

Email: halharthy@kau.edu.sa

Ref: 7/2018/356



المستخلص

تتميز القصة في السرد الأندلسي بميزة تختلف عن القصص في العصور الأخرى، وهو تنوعها الذي يأتي في أنماط مختلفة باختلاف دواعي تأليفها وأيضًا في تقنيات البناء السردي الذي يحتاج إلى تعامل خاص يراعي فيه المتلقي الذي تتوجه له. وبهدف الوقوف على البنية السردية في القصص الأندلسي يأتي هذا البحث لتحليل تلك البنية في مجموعة مختارة من القصص تتمثل في القصص الفلسفي ومعرفة العلاقات الخاصة بين المكونات السردية والعلاقات التي تنشأ بين مكونات الحكي وأنساقها الخاصة.

كلمات مفتاحية:

البنية السردية، البنية المكانية، المتن الحكائي، المبنى الحكائي، صيغة السرد.



مدخل:

ارتبط مفهوم السرد بالأجناس الأدبية الحكائية (الرواية، القصة) لكنه تخطاها إلى أجناس أخرى كالسينما والفنون التشكيلية وغيرها في دلالة على تداخل الأجناس الأدبية. فالسرد وسيلة يوصل بها السارد القصة إلى القارئ بطريقة ما، فهو "دراسة القص واستنباط الأسس التي يقوم عليها وما يتعلق بذلك من نظم تحكم إنتاجه وتلقيه"[1]. وقد اهتمت الدراسات النقدية بهذا المصطلح الذي أصبح علمًا له مصطلحاته وفروعه، ويعدّ (تودورف) أول من استعمل مصطلح (علم السرد) في كتابه (قواعد الديكاميرون) وعرفه بعلم القصة [2]. وقد برز تداوله في دراسات الشكلانيين الروس الذين اهتموا بالقوانين الداخلية للأعمال الأدبية، ومن المفاهيم السردية المهمة التي قدمتها تلك المدرسة مفهوم المتن الحكائي والمبنى الحكائي ودورهما في فهم الأعمال الأدبية.

والسرد من المصطلحات التي ظهرت تحت تأثير البنيوية لتوفير الوصف المنهجي للنصوص السردية ليشمل الجوانب النظرية والتطبيقية في دراسة منهجية للسرد وبنيته[3]. ويظهر السرد طريقة بناء النص سرديًّا من خلال عناصر البناء التي لا تكتمل النصوص السردية إلا بوجودها كالحدث والشخصية والزمان والمكان والحوار في علاقة متوازنة تكوّن النص وتبرزه، وهذا التشكل السردي يختلف من مؤلف إلى آخر ومن طريقة إلى أخرى في معالجة الفكرة المطروحة وكيفية تناولها، وهنا يبرز الإبداع والتميز. وتتطلب العملية السردية وجود راوٍ يقوم برواية الحكاية الواقعية أو المتخيلة وقد يبدو ظاهرًا أو مختفيًا خلف صوت ما، ويقوم بدوره في نقل أحداث الرواية التي جوهرها الحكاية، وتكتمل تلك العملية بوجود المروي له، فالراوي والمروي والمروي له المكونات الأساسية للسرد. فلا تتشكل البنية السردية إلا بوجود تلك العناصر الثلاثة الذي بدأ الاهتمام بها عند (فلاديمير بروب) في كتابه (موروفولوجيا الخرافة) وصولاً إلى (جيرار جينيت) الذي تأصل عنده مفهوم السرد وآلياته ومستوياته وحدوده المنهجية والإجرائية أو ما يعرف ب خطاب السرد[4]. والسرد يكون ذاتيًّا يكون فيه الراوي المتكلم الشخصية المحورية، ويكون سردًا حواريًّا (الديالوجي) يتميز بتعدد الأصوات ووجهات النظر وأشكال الوعي المتنوعة، وأيضًا سردًا سلوكيًّا يتميز بالتبئير الخارجي فمعرفة الراوي تكون أقل من معرفة الشخصيات[5].

(1) سعد البازعي، ميجان الرويلي، **دليل الناقد الأدبي**، ط: 3، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002م)، ص: 174.

(2)**المرجع السابق**، ص: 174.

(3) يان مانفريد، **علم السرد: مدخل إلى نظرية السرد**، ت: أماني أبو رحمة، (دمشق: دار نينوى، 2011م)، ص: 7.

(4)ناهضة ستار، **بنية السرد في القصص الصوفي**، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2003م)، ص: 80.

(5) جيرالد برنس، **قاموس السرديات**، ت: السيد إمام، (القاهرة: ميريت للنشر، 2003م)، ص: 26.



البنية السردية:

تهتم السردية بالبحث في القواعد الداخلية للأجناس الأدبية واستخراج النظم التي تحكمها وتوجه أبنيتها، وهي تبحث في مكونات البنية السردية وتعنى بماهية الخطاب السردي أسلوبًا وبناء ودلالة، وبذلك تحلل مكونات الحكي وآلياته[1]، وهي في حد ذاتها الشعرية التي تعنى بآليات الصياغة وطرق تركيبها في النصوص الأدبية. وقد ظهرت أنواع عدة للسردية لعل أهمها السردية الدلالية التي تعنى بدراسة الخطاب دون الاهتمام بالسرد الذي يكونه، وأيضًا السردية اللسانية المعنية بالوظائف اللغوية للخطاب. وكل تلك التيارات تسعى لفهم النص السردي وتفكيك بنائه وإعادته للوصول للخطاب والمقصد من هذا الوجود والبناء.

والبنية السردية هي الشبكة التي تقوم عليها المكونات السردية كما وصفها (جيرالد برنس) الذي يرى "أن البنية شبكة من العلاقات الخاصة بين المكونات العديدة وبين كل مكون على حدة والكل"[2]. وهي كذلك العلاقات التي تنشأ بين مكونات الحكي (القصة، الخطاب، السرد) في نسق خاص، فهي قانون يفسر كل ذلك. وتجاذب مصطلح (البنية السردية) مثل غيره من المصطلحات تعريفات عدة تميل إلى تيارات نقدية متنوعة ووجهات نظر مختلفة، فمنهم من عدها الحبكة التي هي نظام بناء الأحداث، ومنهم من رآها في إعادة تتابع تلك الأحداث زمنيًّا، وبعضهم وجدها في دراسة العناصر منفردة كالراوي والمروي له وصيغ السرد. وعند (مولير) " تمثل الحبكة الخروج من التسجيلية إلى تغليب أحد العناصر الزمنية أو المكانية على الآخر. وتتنوع بأشكال مختلفة عند سائر الشكلانيين وتختلف باختلاف المادة المعالجة في كل منها"[3]. وتتفق المناهج النقدية على أهمية الانطلاق من البنية السردية عند تناول النصوص السردية فمن خلالها تظهر العلاقات التي عملت على تأسيس الخطاب السردي وفق أساليب متنوعة قامت بها البنية السردية مجتمعة.

(1)عبدالله إبراهيم، **السردية العربية: بحث في البنية السردية**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992م)، ص: 17.

(2) جيرالد برنس، **مرجع سابق**، ص: 191.

(3) عبدالله إبراهيم، **مرجع سابق**، ص: 76.



القصة:

تعددت أنماط القصة في التراث الأندلسي وتنوعت بين المقامة والأقصوصة والرسالة الحكائية مثل المنامات والقصص الفلسفي الذي ظهر بقوة في ذلك العصر وتنوع، ويأتي امتدادًا للقصص الفلسفي في العصر العباسي في "رسالة الغفران". لجأ بعض الفلاسفة والمفكرين لوضع أفكارهم الفلسفية في قالب قصصي مما أدى لظهور القصص الفلسفي، وهو نوع من أنواع القصص والدافع إليه لم يكن الفن القصصي بذاته، بل فكرة فلسفية لم يجد مؤلفها أجمل من التعبير عنها بطريقة السرد والحكاية تشويقًا وترغيبًا في مطالعتها والإيمان بفكرتها، مثل قصة "التوابع والزوابع" لابن شهيد، و "حي ابن يقظان" لابن الطفيل.

مكونات البنية السردية للقصة الأندلسية:

تتميز القصة في السرد الأندلسي بميزة تختلف عن القصص في العصور الأخرى، وهو تنوعها الذي يأتي في أنماط مختلفة باختلاف دواعي تأليفها وأيضًا في تقنيات البناء السردي الذي يحتاج إلى تعامل خاص يراعي فيه المتلقي الذي تتوجه له وهذه البنية تتكون من عالم من الأحداث المتخيلة التي تشكل العالم الروائي، تقوم بها شخصيات بنيت وفق أبعاد متعددة وتتحرك في بنية مكانية وزمانية تتلاءم معها.

بنية الاستهلال:

تؤثر بنية الاستهلال على العمل القصصي، وأطلق على هذا المفهوم مصطلحات عدة لعل أهمها الصيغة، فقد تحدث عنها (تودوروف) وبين أهميتها في العمل السردي، فهي" الكيفية التي يعرض لنا بها السارد القصة ويقدمها، وإلى هذه الأنماط نحيل عندما نقول: إن كاتبًا يبين لنا الأشياء بينما لا يفعل كاتب سوى أنه يقولها"[(1)]. والقصة يمكن أن يقدمها القاص بطرق مختلفة، ولهذا "يعتمد على السرد في تمييز أنماط الحكي بشكل أساسي، فالقصة لا تتحدد فقط بمضمونها ولكن بالشكل أو الطريقة التي يقدم بها ذلك المضمون"[(2)]. وفي السرد العربي القديم اعتاد الرواة والقصاص على استخدام صيغ كثرت في أقاصيصهم ورواياتهم وكل أعمالهم السردية، ومن تلك الصيغ (زعموا، يحكى أنَّ، بلغني، زعموا، حدثني، كان يا ما كان) وغيرها من الصيغ التي وردت في حكايات (ألف ليلة وليلة)، وقصص الحيوان والمقامات والأخبار والسير الشعبية. كل هذه الصيغ تجعل مجال الخيال والتشويق أكثر تميزًا وحضورًا في النص القصصي، وتجعله يتراوح ما بين الحقيقة والخيال، وتمنح السارد حرية الانطلاق في تتابع الحكي دون مساءلة أو توقف. ومع أهمية تلك الصيغ في استهلال القصص إلا أنّ بعض الكتاب يجردون قصصهم من هذه البنى الاستهلالية محررين النص القصصي من أي تحديد أو قيد تاريخي أو حكائي. وهذه الصيغ جعلت السارد في قصصه يسرد بضمير الغائب أكثر الضمائر شيوعًا في السرد، يستتر من خلفه

---

(1) موفق مقدادي، البنى الحكائية في أدب الأطفال العربي، **عالم المعرفة**، ع: 392، ((الكويت: المجلس الوطني للثقافة، 2012م)،ص: 111.

(2) **المرجع السابق**، ص: 112.


ISBN 978-1-9996437-4-4

السارد ليعبر عن أفكاره وأيدلوجياته دون أن يظهر، و"يجنب كذلك السارد من الوقوع في فخ الأنا وتوهم أن العمل سيرة ذاتية، واستعمال هذا الضمير يضع زمام العمل بيد السارد، ويجعل المتلقي يعتقد أن ما يحكيه السارد وقع بالفعل"[1]. ففي مدخل رسالة "التوابع والزوابع" يبدأ في مدخلها بالدخول في القضية مباشرة وكأنها الهم الذي يود أن يبني عليها قصته الفلسفية، ألا وهي غيرة مجايليه له وكيف أنهم ينقمون عليه لمكانته الأدبية، يقول:" الله أبا بكر ظن رميته فأصمته، وحدس أملته فما أشويت، أبديت بهما وجه الجلية، وكشفت عن عرة الحقيقة..."، هنا البنية الاستهلالية استغلت للفت انتباه المتلقي الذي يريد بنية استهلالية تقوده إلى القصية التشويقية ويتفاجأ بالسبب الرئيس لتأليف هذه الرسالة وهي إعطاء مؤلفها للمكانة التي يستحقها.

البنية المكانية:

يعدّ المكان القاعدة الأساس التي يقوم عليها البناء السردي، فهو يمنحه الهوية والكينونة والملامح التي تميزه عن غيره من الأعمال السردية؛ فللمكان "وظيفة دلالية جمالية نظرًا لما يتسم به فضاؤه من إضفاء أبعاد على الحقائق المجردة بفضل إيحاء لا نهائي، يتجاوز الصورة المرئية إلى ما تضمره من أبعاد خفية"[2]. وكل ملامسة للمكان إنما هي ملامسة لشبكة العلاقات التي تربط الأشخاص بالمجال المعيشي، فهو ارتباط وجود وانتماء وهوية. فالمسألة المكانية لا تقف عند حدود التأطير وحسب، وإنما تتعداها إلى مجالات أوسع تضطلع بها الدراسات الإنسانية في مختلف اهتماماتها وحقولها"[3].

وفي "التوابع والزوابع" سيطرت فضاءات مكانية عدة أبرزها السماء العليا والأرض وركز على البستان والماء، وهذا الأماكن لها دلالاتها الخاصة التي أدت لاختيارها، فالسماء تناسب المستخيل لعالمه، فالجن تحتاج لمكان تتحرك فيه وتمارس جبروته وقدرتها، وتحقق السماء نزعة نفسية للعلو والسمو فهو يستحق مكانة عالية لذلك بحث عن مكان عال يتحدث فيه عن شعره وأدبه، وكذلك اختياره للأرض يعطيه مساحة بشرية يستطيع هو أن يتحرك فيها، الجبال والسهول والبساتين كان لها حضورها المكاني بدلالاتها المختلفة، فعند الحديث عن أبي نواس من الشعراء ذكر الجبل وقمته، وعند الحديث عن غيره ذكر السهل، وهكذا، وكثيرًا ما يشير إلى الأرض بقوله:" منشأنا ومعقلنا وأمننا..."، والقصر يظهر جليًّا في هذه القصة ليتحدث عن عظمة البناء الأندلسي وكان الحديث عنه عندما تحدث عن تابع البحتري الشاعر المعروف، واكتفى بوصف ساحته التي يتقاتل فيها الفرسان وكأنه يحاول محاكاة البحتري في سينيته التي وصف فيها القصر الأبيض وإيوان كسرى. وللماء حضور كبير في هذه القصة فبرك الماء كانت الحاضنة لحيوانات الجن كلها، جعلها مائية لا تغادر هذا المكان، وكأنها رغبة لابن شهيي ببقاء طبيعة الأندلس الجميلة بمائها الذي منه تنبع الحياة.

---

(1) عبدالملك مرتاض، **مرجع سابق**، ص: 177.

(2) أحمد طالب، السرد القصصي وجماليات المكان، **مجلة الموقف الأدبي**، ع: 403، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 203م)، ص: 45.

(3) حبيب مونسي، **فلسفة المكان في الشعر العربي** ، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب ،٢٠٠١م)، ص:12.



البنية الزمنية:

نال الزمن اهتمامًا واسعًا من قبل المفكرين والفلاسفة والعلماء والأدباء لارتباطه بالكون والحياة وبالإنسان مدار ذلك كله. وأعطوه مفاهيم تتوافق مع مجالاتهم إلا أنهم لم يتفقوا على مفهوم محدد يعبر عنه، يقول (باسكال): "من المستحيل ومن غير المجدي أيضًا تحديد مفهوم الزمن وماهيته"[1] . فيرى (مندولا) أنه يتعذر تقديم تحليل للقيم الزمنية في العمل السردي ويرجع ذلك القصور الزمني إلى اللغة "فالزمن يمكن اعتباره بمعنى من المعاني مطلقًا، لا يمكن تفسيره أو تعريفه بمصطلحات أساسية؛ لأنه هو نفسه أحد الوجوه الأولية – التي لا يمكن اختزالها– لكل شيء في حقل التجربة الإنسانية، ويمكن اعتباره نسبيًّا، أي إنه له قيمة معرفية فقط عندما ينسب إلى ظواهر محسوسة"[2]. وتطرح رحلة بن شهيد صعوبة كبيرة في تحديد حوادثها، لوجود التداخل الكبير بين الزمن الحاضر الذي تنطلق منه القصة المتخيلة فلا يلبث أن يعود إلى زمن ماض بعيد هلامي يستحيل ضبطه بدقة، مع إشارات كثيرة غامضة تكتنف عنصر الزمن. يُصارع الرسالة زمنان: الأول: حاضر تبدأ به أحداث الرسالة، وهذا عندما استعمل البطل صيغته لمخاطبة صديقة أبي بكر. أما الزمن الآخر : فهو ماض ينطلق بقول الراوي "ابن شهيد": "كنت أيام كتاب الهجاء، احن إلى الأدباء، وأصبو إلى تأليف الكلام؛ فاتبعت الدواوين، وجلست إلى الأساتيذ". واعتمد تقنيات عدة أبرزها:

- **الاسترجاع:**

تقنية تمكن السارد من العودة للوراء واستعادة أحداث ماضية؛ ليقوم عليها البناء السردي، وتتنوع الاستراجاعات بتنوع استخداماتها فهناك استرجاعات داخلية وخارجية ومختلطة، تفيد جميعها في ملء الفراغات التي تظهر في الحكاية فتختصر حكايا عدة تغني السارد عن ذكرها كاملة. ويعرف (جينيت) الاسترجاعات الخارجية بقوله:" ذلك الاسترجاع الذي تظل سعته كلها خارج سعة الحكاية الأولى، فيتمثل باستعادة أحداث تعود إلى ما قبل بداية الحكي"[3]. يقول:" تذاكرت يوما مع" زهير بن نمير" أخبار الخطباء والشعراء". التذكر أول عملية الاسترجاع مع قرينه، التذكر اللحظة التي يمكن أن يقوم بها بالدخول إلى الماضي ومشاركته للآني، "وهو عبارة عن تشكيل مرتبط بعملية التلفظ، ويمكن للروائي أن يتلاعب بالنظام الزمني بطريقة تكاد تكون لا محدودة؛ لأن "الراوي" في القصة قد يبدأ السرد في بعض الأحيان بشكل يطابق زمن القصة، ولكنه يقطع بعد ذلك السرد، ليعود إلى وقائع تأتي سابقة في ترتيب زمن السرد عن مكانها الطبيعي في زمن القصة" ابن شهيد اتخذ من الاسترجاع مساحة من الحرية لينطلق إلى العصور الشعرية ويتحدث عن أي شاعر يريد، وعن أي منطقة يريد الوصول إليها بحوادثها ومعاركها.

---

(1) **المرجع السابق**، ص: 203.

(2) أ، مندولا، **الزمن والرواية**، ت: بكر عباس، (بيروت: دار صادر، 1997م)، ص: 169.

(3) جيرار جينيت،، **خطاب الحكاية: بحث في المنهج**،ط: 2، ت: مُحَمَّد المعتصم، (تونس: المشروع القومي، 1997م)، ص: 60.


ISBN 978-1-9996437-4-4

- **الاستباق:**

يأتي الاستباق على شكل توقع حادث ما، أو التكهن بمستقبل الشخصيات، كما أنه يأتي على شكل إعلان عما ستؤول إليه مصائر الشخصيات ويسميها (جينيت) بالاستباقات الخارجية، فهو كل حركة سردية تقوم على رواية حدث لاحق أو متقدم[1]. ويقفز فيه الزمن إلى الأمام دائمًا، فهو تقنية مخالفة للاسترجاع الذي له الحضور الأكبر في التقنيات المستخدمة. ويرجع قلة استخدام تقنية الاستباق في الأعمال السردية إلى "أن إيراد ما سيقع قبل وقوعه لا ينسجم مع عنصري التشويق والمفاجأة الفنيين، فيحرص الكاتب على إبقاء المتلقي منجذبًا لأحداث العمل إلى النهاية"[2]. واستخدم ابن شهيد بعض التقنيات الزمنية كتسريع الحكي فمقتضيات "تقديم المادة الحكائية عبر مسار الحكي تفرض في بعض الأحيان على السارد أن يعمد إلى تقديم بعض الأحداث السردية التي يستغرق وقوعها فترة زمنية طويلة ضمن حيز نصي ضيق من مساحة الحكي"[3]. نجده يقفز في كثير من المقاطع السردية ليبحث عن المستقبل عن الهدف من هذه القصة كلها، يقول:" إن امتدّ به طَلَقُ العُمُر، فلا بدّ أن يَنفُثَ بِدُرَرٍ، وما أُرَاهُ إلاَّ سَيُحتَضَرُ، بين قَرِيحَة كالجَمْرِ، وهِمَّةٍ تضع أخمصه على مَفْرِقِ البدر". نرى استشرافا مستقبليا ينبني الهدف الحقيقي الصريح الذي لم يجده في الماضي والحاضر، وبحث عنه في المستقبل، يريد ابن شهيد الأديب البارز، ويريد الشاعر الذي يشار إليه بالبنان، والناثر والسارد العبقري الذي لم يكن كذلك في نظر الآخرين، فبحث عن ذلك في عالم السرد وفي الاسترجاع والاستشراف للمستقبل على لسان من يريد كائنا من كان، يقول:" زاهر على لسان توابع الشعراء والخطباء، وكان منهم صاحب "أبي الطيب" باعتباره يمثل شاعرا عربيا مشهودا له بالعبقرية الشعرية التي صنفته في مصاف أوائل شعراء العربية، والذي شهد له بالمستقبل الزاهر. كما نجد هذا التعليق المستقبلي ماثلا في نصيحة "أبي تمّام" التي وجهها له قائلا: "إن كنتَ ولا بدّ قائلا، فإذا دعتكَ نفسك إلى القول فلا تكد قريحتك، فإذا أكملت فجِمَامُ*** ثلاثة أيام لا أقلّ. ونقّح بعد ذلك".

بنية الشخصية:

مفهوم الشخصية في الأعمال السردية من المفاهيم التي تتجه وفق المدارس والمناهج التي تناولها، فنجد مفهومها يختلف عند كثير من النقاد والمنظرين والباحثين، كل واحد منهم يعرفها وفق رؤيته لها سواء من خلال وظائفها أو أبعادها أو أدوارها في العمل السردي، وكل تلك الاختلافات التي أثرت الدراسات السردية تؤكد على أهمية الشخصية وعلائقها المتصلة بالخطاب والبنية السردية. فيرى (تودوروف) " أن الشخصية تشغل في الرواية دورًا حاسمًا وأساسيًا بحكم أنها الكون الذي ينطلق منه مختلف عناصر النص السردي"[4]. وتظهر الشخصيات في العمل السردي وفق سياق زماني ومكاني يتكامل فيه حضورها لتؤدي وظيفتها المرتبطة بالأحداث وتناميها وتطورها. والشخصية تنمو عبر البناء السردي، وتتضح معالمها وملامحها من

(1) حسن بحراوي، ، **مرجع سابق**، ص: 136.

(2) **المرجع السابق**، ص: 138.

(3) أحمد مرشد، **البنية والدلالة في الرواية**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 2005م)، ص: 124.

(4) عبدالوهاب الرفيق، **في السرد**، (تونس: دار محمّد الحامي، 1998م)، ص: 14.


ISBN 978-1-9996437-4-4

خلال المعطيات التي يقدمها الكاتب، ويجمعها القارئ حتى تكتمل صورة حقيقية في ذهنه، "فالبطاقة الدلالية للشخصية ليست معلومة معطاة مسبقًا وثابتة، ولكنها بناء يتدرج في زمن القراءة، كما أنها نتاج لمشاركة الأثر السياقي، والنشاط الاستذكاري، وإعادة البناء الذي يقوم به القارئ"[(1)]. والشخصيات في التوابع والزوابع تكونت من شخصيات رئيسة وثانوية، برزت فيها شخصية السارد ابن شهيد وشخصية قرينه من الجن زهير بن نمير، فهما الشخصيتان الفاعلة في سير الأحداث وقاما بالحوار كاملا في القصة. ابن شهيد أعطى لنفسه حق البطولة وحق تحريك الأحداث، ففي فلك شخصيته تدور بقية الشخصيات، وعند البحث عن الأبعاد الثلاثة لتلك الشخصية نجده أغفل ذكر البعد الجسمي له، فلم يشكل المتلقي صورة عن ابن شهيد طوله ملامح وجهه، وغيرها، في مقابل ذلك أبرز البعد النفسي لهذه الشخصية فهو مغامر شجاع مقدام لا يخاف ولا يهرب جسور، رجل له بعده الاجتماعي القوي المستمد من قبيلته بني أشجع، وأخذ يكرر ذلك كثيرا، وفي المقابل اهتم بوصف قرينه وتابعه، يقول: "بباب مجلس على فرس أدهم، ما بقل وجهه قد أتكأ على رمحه..." فيصف أبعاده الجسمية وكذلك أبعاده الأخرى. والشخصيات الثانوية انقسمت إلى توابع الشعراء الذين يأخذون كثيرا من شعرائهم، وكذلك هناك شخصيات نقاد الجن، والشخصيات الأخرى هم حيوانات الجن. وهناك شخصيات مسطحة غير نامية لم يكن لها دور في تحريك الأحداث لكن الأحداث نبعت منهما: خصمه أبو بكر، ومحبوبته التي ماتت. وعندما قدم ابن شهيد لشخصيات الجن حاول أن يصفها بأوصاف قريبة من عقل المتلقي وحرص أن يسقط عليها الأبعاد الجسمية والنفسية المكونة للشاعر الذي ارتبطت به. واستخدم السخرية والمفارقة عند حديثه عن حيوانات الجن. ابن شهيد كانت لديه شخصيات (الجن) يستطيع أن يجعل لخياله الحق في تشكيلها لكنه لم يرد ذلك، يريد المتلقي أن يركز على الحوارات وما تقوله الشخصيات دون الانشغال بوصفها أو ملامحها لتصب في الهدف الذي يريده وهو إقرار تلك الشخصيات بتفرده وشاعريته.

---

(1)سعيد بنكراد، <u>**سيمولوجية الشخصية الروائية**</u>، (الأردن: دار مجدلاوي، 2003م)، ص: 126.



خلص هذا البحث إلى نتائج، من أهمها الآتي:

- استندت القصص إلى أكثر من حيز مكاني متنوع ارتبط بالقيم الإيجابية والسلبية التي عملت على تكثيف الدلالة للكشف عن عمق المكان وخصوصيته بما يتناسب مع خصوصية الشخصيات (الجن، البشر).
- بنيت القصص في (التوابع والزوابع) على تقنيتي الاسترجاع والاستباق في محاولة لكسر تراتبية السرد وإضفاء نوع من التشويق للمتلقي وإبعاد الملل مع محاولة مراعاة درجة تلقيه والابتعاد عن الخلط الذي يؤثر على البنية الزمنية.



المصادر والمراجع

1-ابن شهيد، أبي عامر، **التوابع والزوابع**، (بيروت: دار صادر، 1984)

2- إبراهيم، عبدالله، **السردية العربية: بحث في البنية السردية**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992م).

3-البازعي، سعد، الرويلي، ميجان، **دليل الناقد الأدبي**، ط: 3، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002م).

4- باشلار، غاستون، **جماليات المكان**، ط: 6،ت: غالب هلسا، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2006م).

5- برنس، جيرالد، **قاموس السرديات**، ت: السيد إمام، (القاهرة: ميريت للنشر، 2003م)

6- بنكراد، سعيد، **سيمولوجية الشخصية الروائية**، (الأردن: دار مجدلاوي، 2003م).

7-بوتور، ميشال، **بحوث في الرواية الجديدة**، ت: فريد أنطونيوس، (بيروت: منشورات عويدات، 1986).

8- جينيت،جيرار، **خطاب الحكاية: بحث في المنهج**،ط: 2، ت: مُحَمَّد المعتصم، (تونس: المشروع القومي، 1997م).

9- الرفيق، عبدالوهاب، **في السرد**، (تونس: دار مُحَمَّد الحامي، 1998م).

10- ستار، ناهضة، **بنية السرد في القصص الصوفي**، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2003م).

11- طالب، أحمد، السرد القصصي وجماليات المكان، **مجلة الموقف الأدبي**، ع: 403، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 203م).

12- لحمداني، حميد، **بنية النص السردي**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991م).

13-مانفريد، يان، **علم السرد: مدخل إلى نظرية السرد**، ت: أماني أبو رحمة، (دمشق: دار نينوى، 2011م).

14- مرتاض، عبدالملك، في نظرية الرواية، **عالم المعرفة**، ع: 240، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة، 1998م).

15- مرشد، أحمد ، **البنية والدلالة في الرواية**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 2005م).

16- مندولا،أ، **الزمن والرواية**، ت: بكر عباس، (بيروت: دار صادر، 1997م).

17- مونسي، حبيب، **فلسفة المكان في الشعر العربي**، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠١م).





المؤتمر الدولي العلمي السابع للمركز الأوروبي للبحوث والاستشارات

"الأندلس والأندلسيون في التاريخ والحضارة"

غرناطة – أسبانيا – مدرسة الدراسات العربية

25 - 26 / 3 / 2019

شهادات المستعربين في أثر فنّ العمارة الحضاريّ للأندلسيّين

أ/ نجاة الطاهر قرفال

جامعة الزيتونة– تونس

Email: guerfeell@hotmail.fr

Ref: 7/2018/217



الملخّص:

أفرزت الحضارة الأندلسيّة فنّا معماريّا فذّا اخترقت آثاره الزمان والمكان. فأجرى الكثيرون أقلامهم فيه كشفا لأصالته. وقد سطّر المستعربون، وهم المشتغلون بحقل معرفيّ مادّته العربيّة لغةً وأدبًا وحضارةً، شهادات مهمّة لا من جهة "الحقّ ما شهدت به الأعداء" ولكن من جهة قيامهم بدور رياديّ في نقل المعرفة من مظانّها الأصليّة إلى العالم، في رحلة علميّة مؤسِّسة لمفهوم الحضارة الأندلسيّة. والمستعربون الذين انتبهوا إلى قيمة فنّ العمارة الأندلسيّ وأثره الحضاريّ كُثْر. غير أنّ انتخاب نماذج يعدّ حاجة منهجيّة. تهدف ورقة البحث هذه إلى الإجابة على الإشكاليّة التالية: إلى أيّ مدى يمكن اعتبار الكتابات الاستعرابيّة شهاداتٍ على أثر فنّ العمارة الأندلسيّ حضاريّا؟



المقدّمة :

لا نجانب الصواب حين نقول إنّ الحضارة الأندلسيّة قد أفرزت فنّا معماريّا فذّا. وقد اخترقت آثاره الزمان والمكان. فأجرى الكثيرون، فيه، أقلامهم، في مشارق الأرض ومغاربها. وأماطوا اللثام عن أصالته وفرادته. وقد بدا الكشف عن الشهادات التي سطّرتها أقلام المستعربين، وهم المشتغلون بحقل معرفيّ مادّته العربيّة لغة وأدبا وحضارة، مهمّا لا من جهة "الحقّ ما شهدت به الأعداء" ولكن من جهة قيام تلك الكتابات بدور رياديّ في نقل المعرفة من مظانّها الأصليّة إلى شتّى بلاد العالم في رحلة علميّة مؤسّسة لمفهوم الحضارة الأندلسيّة، يعنينا منها هنا الجانب الفنّيّ المعماريّ. إنّ النظر في هذه الكتابات الاستعرابيّة مازال، في تقديرنا، بحاجة إلى الحفر والتفكيك. والمستعربون الذين انتبهوا إلى فنّ العمارة الأندلسيّ وأثره الحضاريّ كُثْر، وألسنتهم متنوّعة. غير أنّ انتخاب نماذج يعدّ حاجة منهجيّة. تهدف ورقة البحث هذه إلى الإجابة على الإشكاليّة التالية: إلى أيّ مدى يمكن اعتبار الكتابات الاستعرابيّة ممثّلة هنا في كوكبة من المستعربين الفرنسيّين[1] شهاداتٍ على أثر فنّ العمارة الأندلسيّ حضاريّا؟

بُني البحث على مقدّمة وثلاثة أقسام وخاتمة: قسم التفاعلات الفنّيّة المعماريّة. وقسم السفارات الفنّيّة المعماريّة. وقسم الخصوصيّة الفنّيّة المعماريّة. والخيط الناظم بينها شهادات المستعربين. نريد، إذن، تجريب فعل التحليل على رصيد هؤلاء في العمارة الفنّيّة الأندلسيّة، إسهاما، ولو جزئيّا، في فكّ شفرة نظرتهم إلى إحدى محطّات الحضارة الإنسانيّة: الحضارة الأندلسيّة.

[1] تتألّف المدوّنة الاستعرابيّة المنتخبة من أعلام، ومصنّفات نوردها مرتّبة بحسب سنة النشر: لوبون، جستاف(1841-1931): **حضارة العرب**/ مرصي، جورج(1876-1962)، ووليام(1872-1956): **معالمُ تلمسان العربيّةُ**/صلدان، هنري(1851-1923): **مزمّنة الفنّ الإسلاميّ**: **ج1**: **الهندسة المعماريّة**، **وتونس والقيروان**/ ليفي-برفنصال، إفارست(1894-1956): **الحضارة العربيّة في إسبانيا**. مرصي، جورج: **الفنّ الإسلاميّ**.
وهذه العناوين الأصليّة:

*Gustave Le Bon, ***La civilisation des Arabe***s, 1884.

*Georges et William, Marçais, ***Les Monuments Arabes de Tlemcen***, 1903.

*Saladin, Henri, ***Manuel d'Art Musulman , T1 : L'architecture***, 1907.

*Saladin, Henri, ***Tunis et Kairouan***, Les Villes d'Art célèbres,1908.

*Lévi-Provençal, Évariste, ***La Civilisation Arabe en Espagne***, 1938.

* Marçais, Georges, ***L'Art Musulman***, Presses Universitaires de France, 1962.



أوّلا: التفاعلات الفنّيّة المعماريّة:

نشير، بدءا، إلى أنّ تجاوز التعريفات اللغويّة المتعلّقة بلفظي "الشهادة" و"الأثر" والاصطلاحيّة الموصولة بلفظي "الاستعراب"[1] و"فنّ العمارة" والشخصيّة المرتبطة بأعلام هذه الكوكبة الاستعرابيّة المنتخبة هو تجاوز اقتضته مساحة البحث. كما نشير إلى أنّ الأعمال الفنّيّة المتصدّية لهذه المسألة بالذات: شهادات المستعربين على التفاعل الفنّيّ الأندلسيّ لم تحظ باهتمام حقيقيّ. فشكيب أرسلان، مثلا، الذي أعلن أنّه قد جاء في كتابه[2] ب"معلمة أندلسيّة تحيط بكلّ ما جاء عن ذلك الفردوس المفقود"[3]، لم يأت على شهادات المستعربين، على خطورتها، إلاّ قليلا. ذكر رافائيل بلستر وليفي برفنصال ودوزي وفيلكس الذي كتب **تاريخ مرسية في زمن العرب** (1845). ولخّص أرسلان فصوله[4]. نتجاوز التاريخيّ إلى الحضاريّ حيث التفاعل، تأثيرا وتأثّرا.

(**1**): **التفاعل مع الفنّ البزنطيّ والرومانيّ**: يُعدّ جستاف لوبون[5] ، أو "العلاّمة لوبون" على حدّ عبارة زعيتر مترجم كتابه[6]، واحدا من الذين أقرّوا أثر الحضارة الإسلاميّة في أوربا. وسم الفصل السادس من الباب الثالث "العرب في إسبانيّة". وفيه اختزل الأدوار الحضاريّة التي شهدتها إسبانيا جاعلا الفتح العربيّ موضع التمفصل فيها. ف"إسبانيّة التي لم تكن ذات حضارة تذكر قبل الفتح العربيّ. صارت ذات حضارة ناضرة في زمن العرب. ثمّ هبطت إلى الدرك الأسفل من الانحطاط بعد جلاء العرب"[7]. إنّ هذا التحقيب المرتبط بدخول حضارة العرب كان له أثره في المشهد الحضاريّ الإسبانيّ. ولاسيّما الوجه المعماريّ منه. بل إنّ ليفي بروفنصال[8] يراه مقدّما على غيره. فيقول مخصّصا إسبانيا وفرنسا[9] :"يجيء التأثير الفنّيّ في مقدّمة التأثيرات التي عانت منها إسبانيا وفرنسا... الفنّ الرومانيّ... يدين لفنّ ما قبل القرن الثاني عشر الميلاديّ في إسبانيّة الإسلاميّة... سلسلة كاملة من الأخذ، تتّصل

---

[1] "الذين قبلوا العربيّة لغة لهم وتبنّوا بعض العادات الإسلاميّة عادة سمّوا ب"المستعربون" (Los Mosarabes)". انظر: الحجي، عبد الرحمن علي، **التاريخ الأندلسيّ من الفتح الإسلاميّ حتّى سقوط غرناطة**، دار القلم، دمشق- بيروت، ط2، 1402/1981، ص284.

[2] أرسلان، شكيب، **الحلل السندسيّة في الأخبار والآثار الأندلسيّة**، المطبعة الرحمانيّة، مصر، 1355هـ /1936م، ط1.

[3] سطّر ذلك في صورة الغلاف كعنوان فرعيّ.

[4] أرسلان، **الحلل السندسيّة**، م.س، صص400-530.

[5] ترجمة مستفيضة له في:

Pouillon, Francois, ***Dictionnaire des orientalistes de langue française***, IISMM –Karthala, 2012, pp. 608-609.

[6] اعتمدنا النسخة المترجمة لعدم العثور على النسخة الفرنسيّة الأصل: لوبون، جستاف، **حضارة العرب**، تعريب: عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، 1969: (Gustave Le Bon, ***La civilisation des Arabe***s, Paris, firmin-Didot, 1884.)

[7] لوبون، **حضارة العرب**، م. س، ص272.

[8] ترجمة مستفيضة له في: Pouillon, ***Dictionnaire des orientalistes***, op. cit, pp. 635-636.

[9] لم نجد النسخة الفرنسيّة .فاعتمدنا المترجمة :بروفنصال، ليفي، **الحضارة العربيّة في أسبانيا**، ترجمة :الطاهر أحمد مكى، دار المعارف، القاهرة، 1414هـ/1994م، ط3. (Lévi-Provençal, ***La Civilization Arabe en Espagne***, Paris, 1968.)



بنظام الزخرفة داخل الأبنية وخارجها"[1]. تفاعَل الفنّ العربيّ الوافد مع فنّ العمارة الإسبانيّة. وقد بلغت مظاهر الأخذ منه الكنائس الكنائس أيضا. ومن ذا الذي لا يدرك خصوصيّة البناء الكنسيّ وضرورة حفظه. فإنْ وصله التغيير والتبديل والتأثير فلا تسل عن غيره. يقول بروفنصال واصفا الكنائس زمن الأمويّين بالأندلس: "تتميّز دائما باستخدام العقود التي ترتفع فوق أقواس على شكل حدوة حصان"[2]. ومعلوم أنّ هذا النوع من الزخرفة عربيّ أصيل. ويذهب هنري صلدان[3] إلى أبعد من ذلك. إذ تنبّه إلى أنّ هذا التفاعل شهد شكلا آخر تمثّل في اعتماد مهارات من القسطنطينيّة عاصمة الرومان فالبزنطيّين فالعثمانيّين. وهي لا ريب مهارات فنّيّة مركّبة. يقول: "إنّ مسلمي إسبانيا، بعد أن جلبوا فنّانين قسطنطينيّين لتزيين جامع قرطبة الكبير بفسيفساء الزجاج... "[4].

لئن كان هذا التفاعل واقعا، فإنّه ذو حدود. هذا صلدان يقرأ عيّنتين فنّيّتين إسلاميّتين: جامع عقبة بالقيروان وجامع الزيتونة بتونس، ليخرج بخاصّيّة فنّيّة. وهي القطع مع الفنّ البزنطيّ عند الالتحام بالفنّ الإسلاميّ. يخالف صلدان، هنا، القائلين بالأثر البزنطيّ العميق في الفنّ الأندلسيّ. إذ يحدّه زمنيّا. فيقول: "إنّ القِطع الكثيرة الراجعة للقوط الغربيّين المستعملة في بناء جامع قرطبة تعلمنا بأنّ الآثار المسيحيّة في إسبانيا ما قبل القرن الثامن(المسمّى باللاتينيّ-البزنطيّ ... والتي باعتقادي لا شيء فيها بزنطيّ) لها الحظّ الأكبر في تكوين الطابع الإسبانيّ-العربيّ البدائيّ"[5]. ويقلّل لوبون، أيضا، من الأثر البزنطيّ في البناء الأندلسيّ ليؤكّد اختلافه اختلافه بل فرادته. فقد "بلغ إيحاؤهم في أمور الزينة مبلغا صار يتعذّر معه على أقلّ الناس دقّة أن يخلط مبانيهم بالمباني البزنطيّة"[6].

البزنطيّة"[6].

(2) **التفاعل مع الفنّ المغربيّ والمشرقيّ**: مثلما كان التفاعل الفنّيّ بين النمط السابق للفتح الإسلاميّ كان هذا التفاعل أيضا مع النمط اللاحق. ونعني به ذاك الذي حمله الفاتحون معهم. لقد تلمّس المستعربون تجلّيات التفاعل هذه من خلال تقصّي أحوال الدول الإسلاميّة. فالموحّدون، أسلاف المرابطين، كان لهم فعلهم، الفنّيّ في الأندلس. لقد كانوا، والعبارة لبروفنصال، "بُناة عظاما في إسبانيا وفي المغرب على السواء ...وفي إشبيليّة مدينتهم، الأندلسيّة المفضّلة تركوا وراءهم من روائع الآثار" الخيرالدا "وبرج الذهب"..."[7]. وقد انتبه هذا المستعرب إلى الخصائص الفنّيّة الموحّديّة المضافة في العمارة الأندلسيّة. وهي الثبات والجلال والخلوّ من الزينة ومن إطراء ذوي السلطان والاكتفاء بالزخرفة المتوسّلة لآيات قرآنيّة تمتدّ عرضا على شكل أفاريز. ويتأكّد أمر التفاعل هذا حين يعلمنا بروفنصال بهويّة البناة، لا بل بأثر الإسبان في المغرب. ألم يقل: "وهذه الآثار هنا أو هناك من عمل مهندسين معماريّين

[1] بروفنصال، **الحضارة العربية**، م. س، ص122.

[2] م. ن، ص 123.

[3] ترجمة مستفيضة له في: Pouillon, ***Dictionnaire des orientalistes***, op. cit, pp. 914-915.

[4] Saladin, ***Manuel d'Art Musulman***, op.cit, p. 38.

[5] Ibid, p. 225.

[6] لوبون، **حضارة العرب**،م. س، ص282.

[7] بروفنصال، **الحضارة العربية**، م. س، ص34.



من الإسبان المسلمين... وهي أيضا دليل رائع وخالد على مرّ القرون، على تأَسْبُن الغرب الإسلاميّ في العصر الوسيط"[1]. وهذا ما توصّل إليه الشقيقان مرصي: جورج[2] ووليام[3] لقد تبيّنا الصلة الفنّيّة الوثيقة بين العمارة الأندلسيّة ونظيرتها المغربيّة. وتبنّيا رؤية توحّد توحّد بين فنّيهما تحقيقا لمفهوم الغرب الإسلاميّ. وهذا الشاهد: "يبدو أنّ فنّ الأندلس وفنّ المغرب قد شكّلا مجموعة على حدة وتطوّرا في آن واحد"[4].

تمثّل هذا النوع من التفاعل الفنّيّ في التخلّص من النماذج التقليديّة وفي التحرّر من هيمنة النموذج البزنطيّ. فظهرت معالم الفنّ الشرقيّ التي من أهمّها الاشتغال في الزخرفة المتدلّية، تلك التي تسمّى المقرنصات. يقول لوبون: "ولم يلبث العرب أن تحرّروا من النفوذ البزنطيّ... وأكثروا كما في المشرق من المتدلّيات المؤلّفة من الأقواس الصغيرة التي يعلو بعضها بعضا على شكل تخاريب النخل...كما في الحمراء"[5]. ويبدو أنّ التحرّر من القديم في العمارة كان في البداية. حينما تمكّن الفنّ الشرقيّ من التغلغل في نظيره نظيره الإسبانيّ. إلى مثل هذا ذهب بروفنصال في قوله: "ومع أنّ التحرّر من قيود الكلاسيكيّة الصارمة أقلّ عسرا في مجال المعمار، إلاّ أنّ المشرق ترك أيضا بصماته واضحةً بعمق، والأندلس شاهد بالغُ الروعة على هذا، في الجوانب الزخرفيّة"[6]. ولنا أن نضيف شاهدا آخر له يكشف طبيعة هذا التغلغل دون أن يفوتنا الانتباه إلى فكرة الهيمنة الفنّيّة: "هذا التأثير المشرقيّ في الفنّ العربي الإسبانيّ، كان فعّالا دوما، ومتسلّطا في بيان هذا التفاعل في بعض الأحيان"[7]. ولئن عمد المستعربون في بيان هذا التفاعل إلى اعتماد التعميم في لفظ المشرقيّ، فإنّهم، قد يلجؤون إلى التخصيص. فيذكرون المصريّ أو السوريّ أو العراقيّ. لقد "خضع الفنّ الإسبانيّ العربيّ... لتأثيرات عراقيّة ملحوظة لا يجرؤ أحد على إنكارها اليوم"[8]. وتُذكر كذلك الوسائط التي بفضلها تمّت عمليّة النقل الفنّيّ: "وتلقّى هذا التأثير... بواسطة إفريقيّة، أي تونس المعاصرة... (أو)عن طريق فسطاط ابن طولون، أو القاهرة"[9].

---

[1] بروفنصال، **الحضارة العربية**، م. س، ص34.

[2] ترجمته المستفيضة في: Pouillon, ***Dictionnaire des orientalistes***, op. cit, pp. 682-683.

[3] ترجمته المستفيضة في: Pouillon, ***Dictionnaire des orientalistes***, op. cit, pp. 683-684.

[4] Marçais, Georges et William, ***Monuments arabes de Tlemcen***, Paris,1903, p. 109.

[5] لوبون، **حضارة العرب**، م. س، ص 282.

[6] بروفنصال، **الحضارة العربية**، م. س، ص84.

[7] بروفنصال، **الحضارة العربية**، م. س، ص86.

[8] م. ن، ص85.

[9] م. ن، ص. ن.


ISBN 978-1-9996437-4-4

ثانيا: السفارات الفنّيّة المعماريّة:

لم يُقرّ المختصّون في الأدبيّات الأندلسيّة حدوث عمارة أندلسيّة تستجيب لمقتضيات الحياة في حالي السلم والحرب فحسب، وإنّما قرّروا بلوغها شأوا عظيما. ف"الجانب العمرانيّ المتمثّل في المباني المختلفة كالمساجد والقصور والدور والقناطر، وقصر الحمراء... مزيّنا بالنقوش التي تدلّ على فنّيّة ماهرة رائعة، كذلك المباني الحربيّة المتعدّدة"[1]، دليل باق. فلا عجب، والحال تلك، أن أن ترتحل هذه العمارة الفذّة غربا وشرقا وأن تشكّل سفارات فنّيّة تؤكّد أثرها الحضاريّ المخترق للزمان والمكان.

(1): **السفارة إلى البلاد الأوروبيّة**: إنّ عوامل كثيرة تثبت هذا النوع من السفارة. والعامل الحضاريّ، يبدو، أهمّها. وقد شهد المستعربون بذلك، من خلال ما اعتمدوا من كتب أندلسيّة[2]، أو ما نقلوا عن نظرائهم. وهذا بروفنصال ينقل حقيقة توصّل إليها المستعرب إيلي لمبير [3] تقول، والعبارة له: "إنّ مهندسي البناء ...في إسبانيا وفرنسا ...اقتبسوا على التأكيد عددا وفيرا من خيرة أشكال فنّ الإسلام الإسبانيّ المغربيّ..."[4]. لقد اقتبسوا لتزيين الكنائس زخرفة الأعمدة نحتا "الكشفات تحت الطنف"، وكذلك القباب المضلّعة[5]. وقد وظّف بروفنصال السفارة لفظا، فزمن نيسيفور فكاس"أصبح تبادل السفراء بين قرطبة وبزنطة في عمد عبد الرحمان الناصر ...أمرا معتادا"[6]. وكانت السفارة إلى صقلّيّة، حتّى إنّ جورج مرصي رآها معينا أثريّا ثرّا "وثائق أثريّة من الدرجة الأولى، قابلة للاستعمال لا لدراسة المباني الأندلسيّة، فحسب، ولكن كذلك لمباني صقلّيّة"[7].

(2): **السفارة إلى المغرب الإسلاميّ**: اكتسبت العمارة في شمال إفريقيا بفضل الفنّ الأندلسيّ قيمة مضافة. لقد"انغرس فنّ إسبانيا العربيّ في المغرب حيث أبدع أعمالا في غاية الروعة"[8]. يعلَّل ذلك الانغراس بما كان بين بلاد الأندلس وبلاد المغرب الإسلاميّ من من وشائج متينة جغرافيّا وتاريخيّا. لقد نشأت لحمة تجلّت آثارها في شتّى مجالات الحضارة. وفنّ العمارة واحد منها. يؤشّر صلدان على مسألة هامّة ألا وهي التناسب العكسيّ بين الفنّ والسياسة. ففي زمن الانحطاط أُنشئ نتاج فنّيّ باهر. يقول: "شهد القرنان الثاني عشر والثالث عشر ازدهار هذا الفنّ في المغرب وفي إسبانيا وفي الجزائر وفي تونس. وفي القرنين الرابع عشر والخامس عشر،

---

[1] الحجي، عبد الرحمن علي، **التاريخ الأندلسيّ**، م. س، ص561.

[2] وظّف هؤلاء المستعربون شواهد كثيرة من عيون كتب حضارة الأندلس. منها خاصّة:**المسالك والممالك**، للبكريّ(ت487هـ)، و**نزهة المشتاق في اختراق الافاق**، للإدريسيّ(ت564هـ) و**المُغرب في حُلى المَغرب** لابن سعيد (ت685هـ)، و**البيان المعرب في أخبار الأندلس والمغرب** لابن عذاري(ت712هـ)،و**المقدّمة وكتاب العبر** لابن خلدون(ت808هـ).

[3] مؤرّخ الفنّ والأثريّات الفرنسيّ(Lambert, Elie)(1888-1961).

[4] بروفنصال، **الحضارة العربية**، م. س، صص123-124.

[5] لمزيد التوسّع انظر :بروفنصال، **الحضارة العربية**، م .س، ص 129 وما يليها.

[6] بروفنصال، **الحضارة العربية**، م. س، ص104.

[7] Marçais, ***Monuments arabes***, op.cit, p. 110.

[8] Saladin, ***Manuel d'Art Musulman***, op.cit, p. 187.



رغم الانحطاط السياسيّ، فإنّ الفنّ المغربيّ نفّذ أروع إبداعاته"[1]. والملاحظ أنّ شهادات المستعربين في مسألة السفارة الفنّيّة الأندلسيّة إلى بلاد المغرب كانت أشدّ تواترا في كتاباتهم مقارنة بأوربا. وليس هذا، في اعتقادنا، يردّ إلى نزعة إديولوجيّة، بقدرما يمكن تفسيره باهتمام المستعربين، وهم هنا فرنسيّون، بميدان تنقيبهم ومجال بحثهم. ولاسيّما والمغرب الإسلاميّ، يومها، يرزح تحت الاحتلال الفرنسيّ. ولا يستبعد أن يكون هذا الاهتمام الكبير راجعا إلى الأثر الحقيقيّ الجليّ، لهذا الفنّ، الذي لا يخطئه الباحث المنصف.

تفاعل الفنّ في الأندلس وكذا فعل في المغرب. وهو نوع من التبادل الفنّيّ تأثيرا وتأثّرا. وقد عبّر عنه صلدان بالعبارة ذاتها. يقول: "وكان هناك أيضا تبادل. فالمعالم الإسبانيّة البديعة مدينة، بدل ذلك، للغزو المغربيّ في القرن الخامس الهجريّ: ثبات الخطوط وبساطة التخطيط"[2]. ومن هنا ندرك نوعيّة المنتج الفنّيّ الذي مثّل الأندلس فنّيّا في بلاد المغرب. ذلك أنّ "فنّ إفريقيا المغربيّ، إلى هنا، متميّز بنوع من العظمة الشديدة والخطوط الكبيرة ورصانة مبالغ فيها أحيانا، تقترب من المباني الأندلسيّة وتعيرها هذه الزينة الدقيقة التي تعطيها مثل هذا السحر العجيب"[3]. ومثلما جُلب فنّانون معماريّون إلى الأندلس من خارجها شرقا وغربا، حدث العكس. ويستند الشقيقان مرصي إلى ابن سعيد ليقولا: "إنّه من الولايات الأندلسيّة كان قد جلب الأميران الموحّديّان يوسف ويعقوب المنصور مهندسين لكلّ البناءات التي رفعاها في المغرب"[4]. وعلى ابن سعيد يستند المستعرب صلدان أيضا. ولكن فيما يتعلّق بتأثّر الفنّ التونسيّ بصنوه الأندلسيّ. وحين يورد صلدان أقوال المؤرّخين المؤكّدة لوجود هذا الأثر الأندلسيّ حقّا، فإنّه يكون قد تبنّى الفكرة وانتصر لها. ويشهد بما شهدوا به في كلم قليل ومعنى غزير. يقول: "وشهادة المؤرّخين بالإجماع"[5]. يقرّر صلدان، إذن، النقلة الفنّيّة الأندلسيّة إلى تونس. فينقل عن ابن سعيد قوله "المهندسون والخزفيّون والبستانيّون الذين يعملون في المعالم التي كان السلاطين الحفصيّون يجمّلون بها المدينة كانوا جميعم، عربا جاؤوا من الأندلس"[6]. ومن هنا لا تكون شهادة صلدان "انغرس فنّ إسبانيا العربيّ في المغرب وأبدع فيه أعمالا ذات روعة استثنائيّة"[7]، سوى حجّة له تدعم موقفه في تبنّي ما كان قاله ابن سعيد.

ولا ريب أنّ نماذج المدن المغربيّة التي تجلّت فيها رحلة الطرز الفنّيّة الأندلسيّة كثيرة. يعدّد الشقيقان مرصي بعضها. فيقولان: "المغرب الذي نعرف منه أبوابا في مرّاكش وفي مكناس وفاس حيث جامع القرويّين، يُعدّ واحدا من روائع الفنّ المورسكيّ"[8].

---

[1] Saladin, ***Manuel d'Art Musulman***, op.cit, p. 187.
[2] Ibid, p. 259.
[3] Ibid, pp. 257-259.
[4] Marçais, ***Monuments arabes***, op.cit, p. 36.
[5] Saladin, ***Tunis et Kairouan***, op.cit, p. 3.
[6] Ibid, pp. 2-3.
[7] Saladin, ***Manuel d'Art Musulman***, op.cit, p. 187.
[8] Marçais, ***Monuments arabes***, op.cit, p. 75.



ويضيف صلدان مدينة طنجة وهي الأقرب لأن تكون محطّة استقبال لهذه السفارات الفنّيّة "إنّه في المغرب حفظت التقاليد الأندلسيّة بنقاء أكثر. معالم مثل قصر السلطان في طنجة ...بأقواسها المزيّنة بالمقرنصات ...وسقفها الغنيّة"[1].

ولم تكن الجزائر خلوا من هذه السفارة الفنّيّة فقد زخرف فنّانو الأندلس في تلمسان "القباب، والأقبية ...والكثير من قمرات المحاريب"[2]. وهذه شهادة مهمّة يدعمها نصّ ابن خلدون الذي نقله الشقيقان مرصي حول طلب أمير تلمسان من سلطان الأندلس عمّالا وفنّانين "فأرسل له مهندسي بلده المعماريّين الأمْهرَ، فتزيّنت، حينئذ، تلمسان"[3]. وهذه السمات المعماريّة هي التي التي أكسبت العمارة التلمسانيّة قيمتها وشهرتها التي لم تكن لتكون لولا "القرابة الواضحة التي تربطها بالآثار الأندلسيّة"[4].

[1] Saladin, ***Manuel d'Art Musulman***, op.cit, p. 286.

[2] Marçais, ***Monuments arabes***, op.cit, p. 68.

[3] Ibid,, p. 75.

[4] Ibid, p. IV.



ثالثا :الخصوصيّة الفنّيّة المعماريّة:

ارتبطت نشأة الطراز ببناء النموذج الفنّيّ المعماريّ الناجم عن تفاعل طرز متباينة زمانا ومكانا وانصهارها. وارتبطت رحلة الطراز بزمن الاكتمال. فالنماذج الفنّيّة التي ارتحلت إلى بلاد المغرب العربيّ برأي الشقيقين مرصي "تشكّل مجموعة متّصلة بفترة الازدهار الكامل للطراز الأندلسيّ"[1]. وعليه ينجم القول باالتساوق بين اكتمال الطراز المعماريّ الأندلسيّ من جهة ونشأة السفارات الفنّيّة من جهة أخرى. إنّ جملة هذه الأفكار طريفة غير أنّ الطرافة الحقيقيّة تتجلّى في ردّ هذا الطراز الأندلسيّ إلى أصل عربيّ. فهل من خصوصيّة في هذا الطراز "الذي هو بحدّ ذاته فرع قوي للفنّ العربيّ"[2]؟

اختزل الحجي خصائص العمارة الأندلسيّة. فقال: "وقام العمران على أسس هندسيّة غاية في الدقّة والذوق والأناقة"[3]. وجاءت شهادات المستعربين فيها مفعمة إعجابا. ولمّا كانت الخصائص كثيرة، رأينا إجمالها في خاصّيّتين كُبريين فنّيّة وفلسفيّة.

(1): **الخاصيّة الفنّيّة** :وتقوم على الإشباع الفنّيّ المتجلّي في النفاسة والكثافة والإثراء.

وأمّا النفاسة فتبرز خاصّة في موادّ البناء والزخرف. فقصر الزهراء مثلا "كانت سقوفه ذات نقوش ذهبية لازورديّة متشابكة...

وكان في ردهة الخليفة عين مصنوعة من اليَصْب ومزيّنة بإوزّة عجيبة من الذهب"[4]. وأمّا قبّة الخليفة فقد كانت قائمة على"أعمدة رخاميّة بيض ذات تيجان مذهّبة"[5]. ولئن كان المذهّب غير الذهب في الدلالة على سمة النفاسة فإنّ الخليفة قد أمر "أن تنصب هنالك صور من الذهب والحجارة الثمينة لاثني عشر حيوانا"[6].

وأمّا الكثافة فتظهر، مثلا، في ألوان الزينة الواحدة. فقصر الحمراء، مثلا، "قبابه ذات الزخارف الساحرة المتدلّية(المقرنصات) المطليّة ...باللازورد والأرجوان والإبريز"[7]. وأمّا في مدينة إشبيليّة ف"البرج المسمّى لاخيرالدة ...مبنيّ من الآجر الورديّ"[8].شبكة من الألوان بديعة قلّ نظيرها في غير فنّ العمارة الأندلسيّ. والشواهد في ذلك كثيرة جدّا. نكتفي بهذا الشاهد الأخير حيث جمال

[1] Marçais, ***Monuments arabes***, op.cit, pp. 28-29.
[2] Idem.

[3] الحجي، **التاريخ الأندلسيّ**، م.س، ص 279.
[4] لوبون، **حضارة العرب**، م. س، صص286-287.
[5] م. ن، ص288.
[6] م. ن، ص290.
[7] م. ن، ص294.
[8] م. ن، ص291.


ISBN 978-1-9996437-4-4

الألوان الرخاميّة ومحاولة جلبها حيثما كانت. يقول لوبون: "وجلب الرخام الأبيض إلى قصر الزهراء من المريّة، والورديّ والأخضر من قرطاجنة وتونس"[1].

وأمّا الإثراء فتجلّى في إغناء العمارة بعناصر زخرفيّة منها الخطّ والرسوم النباتيّة والحيوانيّة. إنّ في اعتماد الخطّ الأندلسيّ علامة على أصالة هذا الفنّ. وقد تتنوّعت أشكال توظيفه. منها "إفريز من الخشب يسري تحت القبّة. إنّه يحمل قصيدة منحوتة بالحروف الأندلسيّة، تكريما للمؤسّس"[2]. ولا يخفى علينا ما في هذه الإشارة الأخيرة من دور توثيقيّ تنهض به النقائش في كثير من المساجد. ومنها نقيشة توثّق بناء أحد مساجد تلمسان "محفورة بحروف أندلسيّة جميلة على لوح عقيق أخضر مدمجة في الجانب الغربيّ من السور"[3]. ما يسجّل هنا أنّ الصلة بين توظيف الخطّ والزخرفة النباتيّة متينة. فهي غالبا ما تكون حاملة الخطّ أو مجاورة له. وعن التواشج بينهما ينجم نوع من فنّ النقائش. ومن النقائش "نقيشة الحمراء المشهورة: "لا غالب إلاّ الله"[4].

(2): **الخاصيّة الفلسفيّة**: أدرك المستعربون أنّ فنّ عمارة الأندلسيّ، إضافة إلى قيمته الفنّيّة الجماليّة، ينهض على رؤية فلسفيّة للوجود. تتجلّى هذه الرؤية في القيم والوحدة والمحاكاة.

أمّا القيم فتبرز خاصّة في دلالة هذا الفنّ على الجمال والسعادة والحرّيّة :فالخطّ الأندلسيّ، مثلا، يتجاوز حضورُه في العمارة وظيفتَه الزخرفيّة ليوحي بمبادئ وقيم يحملها فكر الخطّاط ذاته. فعن جمال الخطّ يتولّد الإحساس بالسعادة وعن تعرّجات الحروف المختلفة الأشكال والامتدادات ينجم الإحساس بالحرّيّة. لقد شهد الشقيقان مرصي بهذا البعد الفلسفيّ في أحد عناصر الزخرفة في العمارة الأندلسيّة. فقالا: "غُصين زخرفيّ أنيق جدّا يسري تحت حروف ذات طابع أندلسيّ، يذكّر تعرّجه، في كثير من السعادة، بحرّيّة القلم"[5].

أمّا الوحدة فحضورها لافت في اعتبار الزمان والمكان والموضوع. إذ حرص فنّانو الأندلس على تحقيق رؤية وجوديّة تكامليّة لا تفصل بين سابق ولاحق. بل يتداخلان حدّ الانصهار .لقد صُهر القديم والحديث دون إحداث مفاضلة أو قطيعة. فعمليّة الجمع هذه تنمّ "على مهارة صانعيها في إبداع الآثار الجديدة من الموادّ القديمة"[6]. هذا في الزمان .أمّا المكان فقد تحوّل، بين يدي المبدع طيّعا ممتدّا لا نهاية له. ويكون ذلك بانعكاس الفضاء المعماريّ على الخارجيّ ف"فالعين لا ترى من نوافذها(الحمراء) غير

[1] م. ن، ص290.

[2] Marçais, ***Monuments arabes***, op.cit, p. 277.

[3] Ibid, p. 170.

[4] Ibid, p. 92.

[5] Marçais, ***Monuments arabes***, op.cit, p. 253.

[6] لوبون، **حضارة العرب**، م. س، ص284.



آفاق لا نهاية لها"[1]. وتمسّ الوحدة كذلك الموضوع الفنّيّ. فمهما اختلفت أصوله ومقوّماته عن غيره عبّر فنّ العمارة على الوصل والتواصل. ها هو جورج مرصي يعمد إلى استعمال الجمع في حديثه عن الطراز الأندلسيّ. ويراه ناجما عن اجتماع الفنّ الإسبانيّ والفنّ البربريّ . ويورده تركيبا مزجيّا لا يلتبس فيه العنصر ولا ينصهر بل يتوحّد معه "الطرز الإسبانيّة-البربريّة"[2].

وأمّا المحاكاة فقد تمثّلت في رغبة فنّاني الأندلس المعماريّين في محاكاة عوالم البهاء والجمال المطلقة والتحليق في فضاء التخييل والعجيب، والإبداع على غير صورة. فجامع قرطبة: "ينشأ عن تنضّد أقواسه وتنوّع زخارفه منظر مبتكر بديع قلّما تجد مثله في مبان أخرى"[3]. وأمّا قصر الحمراء الذي عُدّ، لوحده، قطعة فنّيّة لا تضاهى، فقال فيه لوبون: "وكان كلّ ما في قصر الحمراء عجيبا. والمرء يقضي العجب من جدرانه المزيّنة...."[4]. ومن العجيب، كذلك، الاشتغال في المثير للدهشة لا بمكوّناته، فحسب، وإنّما بتشكيلها وتحريكها كما لو كانت من عالم السحر. وقد وقف لوبون منذهلا وهو يصف قبّة الخليفة، بل حوضها الكبير ذا الرخام السماقيّ والمملوء بالزئبق"الذي كان يتدفّق بشكل عجيب تدفّقا مستمرّا. فكانت أشعّة الشمس تنعكس عليه بما يأخذ بمجامع القلوب"[5].

---

[1] م. ن، صص284.ص295.

[2] مرصي، جورج، **الفنّ الإسلاميّ**، ترجمة: عبلة عبد الرازق، مراجعة: عاطف عبد السلام، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، 2016، ط1، ص222.

[3] لوبون، **حضارة العرب**، م. س، ص286.

[4] م. ن، ص294.

[5] ، م. س، ص288.


ISBN 978-1-9996437-4-4

الخاتمة:

(1) **خلاصات**: في ثلاث نقاط: الأولى: تناول المستعربون المسألة الفنّيّة الأندلسيّة تناولا مقصودا. والثانية: نُظر إلى فنّ العمارة الأندلسيّ من زوايا ثلاث: المبدإ العلميّ والحسّ الفنّيّ والبعد القيميّ. والثالثة:لم يُخف المستعربون انبهارهم بهذا الفنّ المعماريّ الفذّ بل تجاوزوا ذلك إلى الدراسات المقارنيّة. فانكشفت لهم بناء هندسيّا مركّبا يمتح من بيئته الأندلسيّة تحديدا.

(2) **استنتاجات**: في ثلاث نقاط: الأولى: تتبّع المستعربون مختلف مستويات فنّ العمارة. لكنّهم لم يجدوا الخيط الناظم بين هذا الفنّ والكلّيات الفنّيّة الإنسانيّة. والثانية: لئن كشف المستعربون حقائق مخفيّة لدور الفنّ الأندلسيّ في رقيّ أروبا، فإنّهم أخفوا مراهنة الاحتلال عليه. والثالثة: وُفّق المستعربون في تكوين صورة عن تفوّق العمارة الأندلسيّة. فانفتحت بوّابة التعاطي مع الآخر المختلف لبناء فكر تربويّ جماليّ كونيّ.

(3) **توصيات**: في ثلاث نقاط: الأولى: مراجعة بعض الكتابات الاستعرابيّة والمترجمة منها تحديدا لما فيها من نقائص تقنيّة أو مآخذ فكريّة. والثانية: إنجاز قاعدة بيانات للكتابات الاستعرابيّة تبين دورها الحضاريّ. والثالثة: إجراء تنقيب في تقاطع العلميّ والفنّيّ في المعمار الأندلسيّ عبر دراسة الشواهد المعماريّة والنقائش الأثريّة والزخارف خدمة للرقيّ الاجتماعيّ وبناءً للسلم العالميّ.


ISBN 978-1-9996437-4-4

قائمة موارد البحث (دون اعتبار: ال – أبو – ابن)

1. باللسان العربيّ

– أرسلان، شكيب، **الحلل السندسيّة في الأخبار والآثار الأندلسيّة**، المطبعة الرحمانيّة، مصر، 1355هـ /1936م، ط1.

– الحجي، عبد الرحمن علي، **التاريخ الأندلسيّ من الفتح الإسلاميّ حتّى سقوط غرناطة**، دار القلم، دمشق– بيروت، 1981/1402، ط2.

– لوبون، جستاف، **حضارة العرب**، تعريب: عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، 1969.

– مرصي، جورج، **الفنّ الإسلاميّ**، ترجمة: عبلة عبد الرازق، مراجعة: عاطف عبد السلام، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، 2016، ط1.

2. باللسان الفرنسيّ

- Marçais, Georges et William, ***Monuments arabes de Tlemcen***, Paris, Albert Fontemoing, Éditeur, Rue Le Goff, 4,1903.

- Pouillon. Francois. ***Dictionnaire des orientalistes de langue française***, IISMM – KARTHALA, 2012.

- Saladin, Henri, ***Manuel d'Art Musulman , T1 : L'architecture***, Paris, Librairie Alphonse Pigard et Fils, Libraire des Archives nationales el de la Société de l'École des Chartes, 82, Rue Bonaparte, 1907.

- Saladin, Henri, ***Tunis et Kairouan***, Les Villes d'Art célèbres, Paris, Librairie Renouard, H. Laurens, Éditeur, Rue De Tournon, 6, 1908.





المؤتمر الدولي العلمي السابع للمركز الأوروبي للبحوث والاستشارات

"الأندلس والأندلسيون في التاريخ والحضارة"

غرناطة – أسبانيا – مدرسة الدراسات العربية

25 - 26 / 3 / 2019

تكثيف الصورة السيميائية في شعر الإشبيلي المعتمد بن عباد الأندلسي ت(488هـ)

أ.د/ شاكر هادي حمود التميمي
جامعة القادسية – العراق

أ. د/ محمد حسين عبد الله المهداوي
جامعة كربلاء – العراق

أ.م.د/ مرتضى كمال حريجه
الجامعة المستنصرية – العراق

Email: murtadha1000@yahoo.com

Ref: 7/2018/242



ISBN 978-1-9996437-4-4

يتعامل الدارسون المعاصرون مع السيميائيات بعدّها منهجاً يساعد في فهم النصوص والأنساق العلاماتية وتأويلها لذلك نجد بين الحين والآخر دراسات وأبحاث يتوسل أصحابها بالسيميائيات بوصفها منهجاً في المقاربة والتأويل والدراسة لذلك عمدنا إلى تجريب المنهج السيميائي في تشريح نصوص أدبية قديمة من خلال الوقوف على دراسة سيميائية الصورة في شعر المعتمد بن عباد إذ يعد من الشعراء الذين وظفوا الصورة في أشعارهم وأسرفوا فيها لذلك نجد أن المعتمد من الشعراء الذين مثلوا علامة أدبية بكل ما تأثر فيه أو أُثِر فيه حيث أثار إنتاجه الأدبي مجموع المتلقين والنقاد على اختلاف مواقفهم منه بالتداول له شارحين أحياناً وناقدين أحياناً أخرى وانطلاقاً من ذلك وجدنا أن تحليل شعره بمنهج سيميائي سبيل للكشف عن الكثير من غوامضه في بحثنا هذا ، الذي تكون من تمهيد بينا فيه الإطار التعريفي بمفهوم الصورة السيميائية وكذلك مصطلح السيمياء لغةً واصطلاحاً ، ثم المبحث الأول وقد تضمن السيرة الثانية للمعتمد وحياته ، والمبحث الثاني الذي مثل الجانب التطبيقي والإجرائي للبحث وفيه أخترنا نماذج من شعر المعتمد وحللناها تحليلاً سيميائياً ، ثم خاتمة بأهم النتائج التي توصل إليها البحث ، ثم المضان الذي تضمن المصادر والمراجع .


ISBN 978-1-9996437-4-4

1- التمهيد

الإطار التعريفي ، مفهوم الصورة السيميائية :

يعد سعيد بنكراد من الباحثين الذين وضحوا مفهوم سيميائية الصورة وأشاروا إليها إذ يرى في كتابه (السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها)[1] أن الوجود الرمزي للسان يقابل الوجود المحسوس للظاهرة البصرية فنحن نبصر لأن هناك أشياء يمكن إبصارها ومن هنا طُرِحت قضية السيميائية للتفكير والمناقشة وهي : كيف يمكن تحديد طبيعة الصورة ؟ وهل هناك طريقة خاصة للوصول إلى هذه الطبيعة ؟ ويرى كذلك الدكتور سعيد إن الطريقة المثلى التي من خلالها نصل إلى طبيعة تلك الصورة هي معرفة الطريقة التي من خلالها هذه الصورة تصل إلى العين من خلال أيقونة معينة توحي بأن العلاقة القائمة بين دال الصورة ومدلولها علاقة قائمة مع تشابه يجعل من الأول يحيل إلى الثاني دون وسائط [2] .

وقراءة الصورة قراءة سيميائية يتم عبر التأويل والتدليل " أي أن إنتاج دلالة ما عبر الصورة لا يعود إلى ما يثيره الداخل داخلها من تشابه مع ما يحيل إليه "[3] من خلال هذا التوضيح نستنتج أن الصورة السيميائية هي عبارة عن مضمون دلالي للصورة وهو نتاج تركيب يجمع بين ما ينتمي إلى البعد التشكيلي مجسداً في أشكال من صنع الإنسان .

السيمياء لغةً واصطلاحاً :

السيماء والسيمياء لفظان مترادفان لمعنى واحد ، وقد ورد ذلك في كتاب الله عز وجل فقد ورد مقصوراً غير ممدود أي بلا همزة هكذا (سيما) في قوله تعالى : (سيماهم في وجوههم من أثر السجود)[4] ، وكذلك قوله تعالى : (تعرفهم بسيماهم)[5] . وفي معاجم اللغة السيماء : هي العلامة أو الرمز الدال على معنى مقصود لربط تواصل ما فهي إرسالية إشارية للتخاطب بين جهتين أو أكثر و "السومة والسيمة والسيمياء العلامة والخيل المسومة هي التي عليها السمة " [6] .

وفي الاصطلاح هي : " دراسة حياة العلامات داخل الحياة الإجتماعية " [7] .



المبحث الأول : السيرة الذاتية للمعتمد بن عباد والتعريف بحياته

ذكر صاحب البغية في ترجمة المعتمد " هو مُحَمَّد بن عباد بن مُحَمَّد بن عباد أبو القاسم مُحَمَّد بن المعتضد بالله أبو عمر بن عباد بن الظافر المؤيد بالله أبو القاسم مُحَمَّد قاضي أشبيلية بن أبي الوليد إسماعيل بن قريش بن عمرو أسلم بن عمرو بن عطاف بن نعيم اللخمي أخر ملوك الحيرة الملقب بالمعتمد على الله ويلقب أبو بالمعتضد حذا حذو أبيه وجده ولم يخل قاصد من ميله ورفده ، كانت أيامه بواسم وثغوره قواسم برع في الشعر والأدب " [8] .

ينتهي نسبه إلى " ماء السماء الذين قدموا من الشام فانحاز منهم إلى غربها أخوان أسماهما : نعيم وعطاف .... ثم انتقل بعضهم إلى مدينة حُمص وهي أشبيلية " [9] .

ولد شاعرنا عام "432هـ في مدينة باجة قرب أشبيلية " [10] . ويمكن تقسيم حياته إلى ثلاثة مراحل : مرحلة الطفولة والشباب ومرحلة الإمارة ومرحلة المنفى . حُظي المعتمد بن عباد بما حُظي به أبناء الملوك والأمراء . " غادر أشبيلية في سن مبكرة ، إذ أنه ما كاد يبلغ ثلاث عشرة سنة حتى عينه والده والياً على شلب " [11] . وكان وزيره الشاعر (أبا بكر بن عمار) نديماً ووزيراً له وكان " أسن من المعتمد بتسع سنوات " [12] حيث كان يقضي الوقت مع ابن عمار في مجالس اللهو والشراب فسمع والده بذلك اللهو " فاستدعاه إلى أشبيلية وكان في العشرين من عمره وأخذ يدربه على الحكم " [13] فعينه خلفاً لأخيه بعدما قُتِل المعتضد والذي كان حاجباً لأبيه" فاستقدم المعتمد من شلب وولاه مكان أخيه حاجباً "[14] ، وقد تزوج من جاريته اعتماد الروميكية وقد كان ابن عباد شاعراً عبقرياً ينظم الشعر ، " وقد حاول أن يجعل حياته كلها قصيدة من قصائد الشعر المترف وأن يجعل بلاطه موئل الشعراء "[15] .

وكان قصره " مسرحاً لآمال طلاب المعروف ولواؤه جامعاً لمشاهير الفرسان ولياليه مجالس زاهرة باللهو والشراب ومطارحة الأدباء والشعراء "[16] . وكان قد خصص يوم الأثنين من كل أسبوع للاجتماع مع الشعراء في دار مخصصة لا يدخلها إلا الشعراء وقد بلغ من حبه للشعراء إنه كان " لا يستوزر إلا الشعراء فصارت أشبيلية في عهده مركز القوة وعش الأدب"[17] ، وكانت نهايته نهاية مأساوية " فقد كبله المرابطون بالحديد ونقلته السفينة مع أهله إلى المغرب حيث أُلقي بهم في سجن أغمات "[18] ، وقد عُمِلوا معاملة قاسية وكان سبيله إلى ذلك وهو داخل السجن قصائد الشعر إلى أن توفي يوم الأحد 11 شوال 1095م "[19] . ويُعد شعره الذي قاله في أسره أصدق أشعاره عاطفة وأكثره أثراً على النفس . فقد صور فيه مرارته في السجن وآلامه وآلام النفي وإفلاق القلب . والمعتمد بن عباد لم يقل شعراً إلا في أحواله الخاصة فلا هو من شعراء المدح ولا من شعراء الهجاء ؛ لأن الله سبحانه وتعالى أغناه بعزة الملك . وقد كانت نهايته نهاية مأساوية إذ قُتِل أولاده الثلاثة وأُسِرَ من قبل المرابطين فقادوه أسيراً ذليلاً مهاناً إلى أغمات .



المبحث الثاني : نماذج تطبيقية في سيميائية الصور عند المعتمد

والمتأمل لديوان المعتمد بن عباد وشعره يجده بألفاظه ومعانيه ذا بعد ومدلول سيميائي في كثير من صوره الشعرية فاعتمدت لغته الشعرية السيميائية في كثير من الصور على توظيف الرمز والدلالة والأيقونة في توصيل صوره إلى المتلقي . إذ حملنا معه إلى عالم آخر هو عالم الرمز والإشارة المتولدان من الباحث لنسج الدال والمدلول إذ فتح الرمز بلغته تلك بوابة النظريات الجديدة ومنها السيميائية التي استلهمها شاعرنا في ديوانه ، فظهرت لنا قصائد شعرية كثيرة تبدو فيها سيميائية الصورة واضحة ، كما في قوله [20] :

بكيت إلى سرب القطا إذ مررن بي — سوارح لا شجن يعوف ولا جل

هنيئاً لها إن لم يفرق جمعها أهل — ولا ذاق منها البعد عن أهلـــها

الشاعر هنا يخاطب الحمام ويجعله رمزاً سيميائياً على أمل الخروج من السجن ، فالطير حاضر في أشعار السجناء ؛ لأنه حاضر في وجدانهم وحاضر في سجنهم الضيق من شدة الحزن الذي لا يمكنهم من رؤية الطيور المحلقة . فالشاعر هنا يزاوج بين الطيور وبين أمل الخروج من السجن ليحقق من هذا التزاوج رموزاً سيميائية تتمحور بين بين الحمام وبين أمل الخروج من السجن . فصورة الحمام من الصور الدالة التي أحتفظ بها العرب واستحضروها في قصائدهم حيث تعود هذه الصور إلى الساميين " إذ أن أساطير الطوفان السامية ، الدليل الذي بشر بالأرض اليابسة وانحسار الماء ... إلا أن الحمام قد عُلقت بصورته دلالة أخرى ... إذ ارتبطت صورته بدلالة الحزن والعقد "[21] . في حين نجد أن الحمام يرمز في كثير من الأحيان إلى السلام ولكننا وجدناه عند شاعرنا يشير إلى الحزن .

وكثيراً ما يلجأ الشاعر إلى رمز الطبيعة لحية السيميائية ؛ لأنها المجال الأوسع والأرحب لدراسة رموزها السيميائية فالطبيعة دراما مفعمة بالعواطف والانفعالات الحية التي تؤدي إلى صور مترامية ومن أهم رموز الطبيعة التي وردت في شعر المعتمد هي : (الكواكب والطيور والغربان والبدر والليل والغمام والماء والنجوم) وغيرها من الرموز يقول شاعرنا [22]:

يزيد فهل عند الكواكب من خبر — هوى الكوكبان الفتح ثم شقيقة

كل ليلـة تخمـــش لهفــــــاً — تـــرى زهـرها في مـــــــأتم

عندما نتأمل هذه الأبيات الشعرية نجد أن المعتمد في صورته التشخيصية هذه عول كثيراً على التشخيص أي تشخيص الطبيعة لتشاطره أحزانه وآلامه على ما ضاع من نسله . فالشاعر في هذا النص أنتقى الرموز السيميائية الدالة التي تثري النص الشعري بطاقات وشحنات دلالية متفاعلة حيث مزج مزجاً شعرياً هادفاً بين العلامات الدالة المختلفة وتفاصيلها



حيث الزهر واللهف والذي يفضي إلى دلالات ونتائج وعلامات تترجم بالورد ومن انسجام تلك الدال والدوال تتوالد المعاني السيميائية التي وظفت الطبيعة رمزاً سيميائياً فاعلاً في تشخيص الطبيعة .

أما الغراب فقد ارتبط عند العرب برمز الشؤم والتطير وقد حاول المعتمد أن يقدم لنا صورة أخرى غير صورة العرب المتعارف عليها ، فيقول [23] :

غربان أغمات لا تعدمن طيبة — من الليالي وأفناناً من الشجر

تظل زغب فراخ تسكن بها — من الحرر وتكفيها أذى المطر

كما نعتبن بالفأ يعجبني — مخبرات عن أطيب الخبر

فمن المفارقات الدلالية السيميائية في هذه الأبيات الشعرية الدعاء للغربان لا عليها كما جرت العادة فيدعو لها بطيب المأكل والمشرب وإلا تواجه هذه الغربان حر شديد أو مطر جارف ، بل أنه يرى في نعيبها فألاً بقدوم نسائه لزيارته ، ثم يواصل حديثه مؤولاً لنعيب الغراب فمن خلال هذه الصورة تنبثق الدلالات السيميائية لتحقق المفارقة النصية في نهاية البيت لتكشف تلك المفارقة عن المكامن السيميائية داخل هذا النص الشعرية ، ثم يكمل هذا النص بقوله [24] :

إن النجوم التي غابت قد اقتربت — من مطالعها تسري إلى القمر

عليّ إن صدق الرحمن ما زعمت — ألا يروعن من قوسي ولا تروي

ولله ولله لا نفرت اقعها — ولا تطير الغربان بالعور

فيقطع المعتمد وعداً على نفسه بأن لا يصطادها ولا يخيفها إذا ثبت فألها وظهر ما كان ينتظره .

وفي العقارب يقول [25] :

ويا عقاربها لا تعدمي أبداً — شجاً وعقراً ولا نوعاً من الضرر

كما ملأتن قلبي مذ خللت بها — مخافة أسلمت عيني إلى السهر

فإذا كان المعتمد قد تعاطف مع الغربان في النص السابق الذي رصدناه نجده في هذا النص قد رمز بالعقارب إلى سجناء بغيضين لمح إليهم بصورة سيميائية فهم يلدغون البشر كما تلدغ العقارب ، وقد يكون موقفه هذا من العقارب إشارة إليها ؛ لأنها أقضت مضجعه وحرمته من نعمة النوم .



ومن نماذج صوره يقول وهو يصف لنا نافورة قصره [26] :

سيفاً وكان لي النواظر مغمداً   لربما سلت لنا من مائها منه

ولو جـمدت لكان مــهنــداً   طبعتهُ لـجياً فذابت صفحته

في هذين البيتين يقدم لنا المعتمد صورة سيميائية واضحة عندما وصف لنا حركة الماء في نافورة قصره منتفعاً بصورة سيميائية خيالية استعار فيها صورة السيف المصقول كأيقونة سيميائية لبيان الطبيعة الجمالية للمشهد المائي والاقتراب منه والاستمتاع بجماله .

ومن الأمثلة الشعرية ، قوله [27] :

فتغيب مسرعة لذلك   الشمس تخجل من جمالك

لما يراه من نوالــك   والغـيث يحيا أن يصـــون

الشاعر هنا يبالغ في مدح والده فيجعل الشمس رمزاً سيميائياً لوالده في القوة والشجاعة والبأس فيجعله في مقام أكثر منة مقام الشمس . ويقول أيضاً [28] : قد كان كالثعبان رمحك في الوغى فغدا عليك القيد كالثعبان ، سيميائية الصورة التشبيهية تتمثل في تشبيه الشاعر الرمح بالثعبان ويشبه القيد الذي تولى على قدميه كأنه ثعبان في التوائه وقوته وهو تشبيه صريح يكون المشبه به معرفة لا نكرة . ويقول [29]:

أكلتهم لا تهشم الأعظما   دمي شراب لك واللحم قد

هنا تشبيه بليغ حُذِفت أداة التشبيه منه وشبه دمه بالشراب عند القيد الذي جعل من دم ولحم الشاعر مأكل ومشرب له ويطلب منه إلا ينتقل إلى الأعظم فهشمها . وتلح على الشاعر صورة القيود فيجعلها رمزاً للأفاعي والأسود ، فيكررها بقوله[30]:

يساورها عضاً بأنياب ضيغهم   تعطف في ساقي تعطف أرقم

تتجسد سيميائية صورة القيد هنا عند شاعرنا بصورتين مخيفتين : صورة الأفاعي السوداء الملتوية تلتف عليه وحوله وتضيق عليه ، وصورة الأسود المتوحشة وهي تعض ساقيه وتنهش لحمه .

وكما كان يكثر في تجسيد الليل في صوره كرمز سيميائي للثوب والرداء يمد أو يُمزق فنجد أن التضاد قد شكل بين الصبح والدجى ملمحاً أسلوبياً سيميائيا فاعلاً كما في قوله[31]:

فمزق الهم بكفي مها   الصبح قد مزق ثوب الدجى



وأحياناً نجد الشاعر في صوره اللونية يمزج بين اللون الأخضر والأبيض ليشير إلى تدفق الحياة والصحة والعافية في جسد غلام فتى بهي الطلعة ذي بشرة بيضاء ناصعة وبزة خضراء جميلة وماء الشباب يتدفق في عروقه فبدا كزهرة البهار يفوح شذاها ليملأ الآفاق عطراً وعبيراً ، فيقول في وصفه [32] :

واقترن الليل بالنهار   تم له الحسن بالعــذار

تلك آسي وذا بهاري   أخضر في أبيض تبدى

ولا شك أن تلك الإشارات السيميائية اللونية الموظفة في هذا النص قد حققت تناغماً إيقاعياً ينسجم والتناغم الدلالي والشاعر كان حاذقاً في هذا التوظيف المتجانس مما أسبغ على النص الشعري معانٍ سيميائية ثرة تشير وترمز إلى تدفق الحياة والشباب .


ISBN 978-1-9996437-4-4

الخاتمة وأهم النتائج التي توصل إليها البحث :

والمتأمل لديوان المعتمد يجده يتوسل بضروب من ألوان الصورة السيميائية لما لها من أهمية كبيرة في إضفاء نوع من الجمال الفني على نصوصه الشعرية . وهذا الجمال الذي بدأ بتجسيد المحسوسات ثم ارتقى إلى المعنويات فجعلها رموزاً وعلامات نابضة بالحركة والانفعال ، فنجده أحياناً يميل إلى تكرار أكثر من صورة في البيت الواحد وكانت غايته من هذا التكرار التركيز على شدة الآلام الجسدية والنفسية التي يعاني منها الشاعر وخاصة في سجنه ، فقد كانت صوره التشخيصية أكثر شيوعاً وجمالاً من صوره التجسيدية إذ أتسم معظمها بالحزن والكآبة ؛ لأنها وليدة محنة الأسر وضياع الملك .


ISBN 978-1-9996437-4-4

هوامش البحث ومصادره :

1- السيميائيات (مفاهيمها وتطبيقاتها) ، سعيد بنكراد ، سلسلة مشرفات ، منشورات الزمن ، الرباط ، 79 ،2003

2- المصدر نفسه والصفحة .

3- المصدر نفسه والصفحة .

4- سورة الفتح : آية 29 .

5- سورة البقرة : آية 273 .

6- ينظر لسان العرب لابن منظور والقاموس المحيط للفيروز آبادي ومختار الصحاح للجوهري ، مادة : سوم .

7- السيميائيات (مفاهيمها وتطبيقاتها) : ص 5 .

8- بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس علمائها وأمرائها وشعرائها وذوي النباهة فيها ممن دخل فيها أو خرج منها ، أحمد بن أحمد بن عميرة الضبي ، مكتبة المثنى ، مطبعة مجريط ، بغداد ، د. ت ،د،ط وكذلك وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، ابن خلكان ، ت. إحسان عباس ، دار صادر ، بيروت ، د،ط،د،ت ، مج 5،21 .

9- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ، ابن عذارى المراكشي ، دار الثقافة ، بيروت ، لبنان ، 193 .

10- تأريخ الأدب العربي ، عمر فروخ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ج 3 ، 713 .

11- محاضرات في الشعر الأندلسي في عصر الطوائف ، حمدان حجاجي ، منشورات زرياب ، الجزائر ، ط 1993 ، 38 .

12- تأريخ الأدب العربي : 713 .

13- أمراء الشعر الأندلسي ، عيسى خليل محسن ، دار جرير ، ط 1 ، عمان ، الأردن ،2007 ، 213 .

14- المعتمد بن عباد ، جمع وتحقيق : رضا الحبيب ، السويس ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، د ،ط،ت، 1975 ،7 .

15- الموجز في الأدب العربي وتأريخه ، حنا الفاخوري ، دار الجبل ، لبنان ، ط 3 ، 2003 ، مج3 ،213 .

16- أمراء الشعر الأندلسي : 213 .

17- العصر العباسي الثاني ، شوقي ضيف ، دار المعارف ، مصر ، د،ط،ت، 222 .

18- كتاب الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى ، أبو كناس الناصري ، تحقيق : جعفر الناصري ومحمد الناصري ، دار البيضاء ، 1954 ، د،ط، ج 1 ، 51 .

19- ينظر الأندلس في الفتح العربي المرصود إلى الفردوس المفقود ، عصام محمد شباروا ، دار النهضة ، بيروت ، 2002 ، 274 .


ISBN 978-1-9996437-4-4

20- المعتمد بن عباد : 187 .

21- الصورة في الشعر العربي ، علي البطل ، 80-81 .

22- ديوان المعتمد بن عباد ، ملك أشبيلية ، جمعه : حامد عبد المجيد وأحمد أحمد بدوي ، دار الكتب والوثائق القومية ، ط 3 ، 2000 ، 145 .

23- المصدر نفسه والصفحة .

24- المصدر نفسه : 189 .

25- المصدر نفسه : 45 .

26- المصدر نفسه : 59 .

27- المصدر نفسه : 132 .

28- المصدر نفسه : 150 .

29- المصدر نفسه : 183 .

30- المصدر نفسه : 16 .

31- المصدر نفسه : 17 .

32- المصدر نفسه : 17 .


ISBN 978-1-9996437-4-4